
3 1761 09701993 9





CHRISTLICHE SITTENLEHRE.

Die

MORALSTATISTIK

und die

CHRISTLICHE SITTENLEHRE.

Versuch einer

SOCIALETHIK

auf empirischer Grundlage

von

ALEXANDER VON OETTINGEN,
Doctor und ord. Professor der Theologie in Dorpat.

ZWEITER THEIL:

DIE CHRISTLICHE SITTENLEHRE.

ERLANGEN.
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.
1873.



DIE CHRISTLICHE SITTENLEHRE.

Deductive Entwickelung

der

GESETZE CHRISTLICHEN HEILSLEBENS

im Organismus der Menschheit.

Von

ALEXANDER VON OETTINGEN,
Doctor und ord. Professor der Theologie in Dorpat.

ERLANGEN.
VERLAG VON ANDREAS DEICHERT.
1873.

Ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.

St. Paulus an die Römer 8, 2.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob in Erlangen.



I. Summarische Inhalts-Uebersicht.



II. Detaillirte Inhalts-Angabe.

die Heilserfahrung des christlichen Einzelsubjects. Zusammenfassung der drei Factoren in der Idee des Reiches Gottes. Socialethische oder kirchliche Gestaltung christlicher Sittenlehre mit Beziehung auf die verschiedenen Confessionen. Der Character lutherisch-kirchlicher Ethik im Verhältniss zur römischen und reformirten. — §. 15. Verhältniss der bisher entwickelten christlichen Sittlichkeitsidee zu den gangbaren drei ethischen Grundbegriffen. Das höchste Gut im christlichen Sinne oder das vollendete Gottesreich als beseligendes Ziel christlichen Heilslebens, im Gegensatz zum pessimistischen und optimistischen Eudämonismus. — Die Christenpflicht als die bindende Macht des Gesetzes der Freiheit, im Gegensatz zum Antinomismus und zur Legalität. — Die christliche Tugend als die freudige Thatkraft im neuen Liebesgehorsam gegenüber dem ascetischen Rigorismus und der quietistischen Laxheit. — Der socialethische oder kirchliche Grundcharacter der christlichen Güter-, Pflichten- und Tugendlehre. — §. 16. Das Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung und äusseren Bethätigung als Object christlicher Socialethik im Verhältniss zum gesammten Culturleben der Menschheit in Wissenschaft, Kunst und volkswirthschaftlicher Industrie. Die heilsame Wechselwirkung beider Gebiete gegenüber der Einseitigkeit der naturalistischen Verweltlichung, wie der pietistischen Verinnerlichung des christlich-sittlichen Lebens. — Begrenzung des Objectes christlicher Sittenlehre gegenüber der christlichen Religionslehre oder Dogmatik, sowie gegenüber der sogenannten „practischen Theologie". — Christliche Gesinnungs- und Rechtsgemeinschaft in ihrem Unterschiede und in ihrer Wechselwirkung als Gegenstand christlicher Sitten- und Staatsrechtslehre. Der „christliche Staat" gegenüber der heidnischen und judaisirenden Auffassung des Rechtsorganismus. Indifferentistische Trennung und intolerante Vermischung des kirchlichen und staatlichen Lebens. Die gesunde Durchdringung beider Gebiete auf der Basis des Unterschiedes.

Zweiter Abschnitt. Die wissenschaftlich-systematische Gestaltung christlicher Sittenlehre oder die methodische Darstellungsform theologischer Moral vom socialethischen Gesichtspunkte. §. 17—24.

Cap. 1. Wesen und Aufgabe theologischer Ethik als Wissenschaft. §. 17-19.

§. 17. Die allgemeinen Voraussetzungen menschlichen Wissens: Offenbarung und Glaube. Das christliche Heilsleben als erfahrungsmässiger Thatbestand christlicher Glaubensgewissheit. Das Wissen oder die theoretisch vermittelte Erkenntniss der Erfahrungs-Gewissheit auf inductivem und deductivem Wege. Deductive Ausgestaltung des ethischen Wissens zur gegliederten Wissenschaft oder zum ethischen System. Die sociale Bedingtheit der moralischen Gewissheit, des ethischen Wissens und der systematischen Wissenschaft. — §. 18. Die Erkenntnissquellen theologischer Ethik mit Beziehung auf die drei Factoren des Sittlichen; ihre methodische Gruppirung und Verhältnissbestimmung. Die heilige Schrift als göttliche Norm für die theologische Sittenlehre. Die kirchliche Tradition als das regulirende, die persönliche Heilserfahrung als das reproducirende Erkenntnissprincip christlicher Socialethik. — §. 19. Die theoretische und practische Aufgabe der theologischen Ethik als Wissenschaft: Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit. Der zu bekämpfende theoretische Gegensatz in den beiden Extremen des naturalistisch-pantheistischen Determinismus (Socialphysiker) und des spiritualistisch-deistischen Indifferentismus (Personalethiker). — Der zu bekämpfende practische Gegensatz in den beiden Extremen des laxen Antinomismus und des rigoristischen Nomismus. Die eventuelle Combination der deductiven mit

oder der geoffenbarte Zornwille im heil. Gottesgesetz (im Gegensatz zum pharisäisch-stoischen Nomismus). — Der positive Zweck des geoffenbarten Gesetzes gegenüber der alten Menschheit als Damm (Riegel) und Kraft (Spiegel) der Sünde. — §. 46. Das wahrhaft Gute oder die Liebesforderung als ewiger Inhalt des geoffenbarten Gesetzes im Unterschied von der theocratisch-volksthümlichen und ceremonialgesetzlichen Hülle desselben. — Analogie und Differenz zwischen dem universell gültigen Inhalt des geoffenbarten und natürlichen Sittengesetzes (im Gegensatz zum heteronomen Rigorismus und autonomen Liberalismus). — Die Gliederung der Liebesforderung nach den beiden Tafeln des Gesetzes und der Zusammenhang im Organismus des Decalogs.

B. Die sündliche Herzensstellung des natürlichen Menschen im Hinblick auf das Ziel seiner Lebensentwickelung oder die Hoffnungslosigkeit des alten Menschen in ihrer practischen Verzweigung (§. 47—49).

§. 47. Die sündliche Herzensstellung als Hoffnungslosigkeit im Verhältniss zum eigenen Ich. — Die unauslöschliche Tendenz auf Hoffnung und der Unsterblichkeitsgedanke im natürlichen Menschen (gegenüber der pessimistisch-naturalistischen Resignationstheorie); die Ziellosigkeit und die Todeserwartung in der natürlichen Hoffnung (gegenüber der optimistisch-rationalistischen Illusionstheorie). — Die Folgen der Hoffnungslosigkeit in ihrer practischen Verzweigung im Hinblick auf das Einzelsubject nach Seele und Leib, Person- und Naturleben. — §. 48. Die thatsächliche Hoffnungslosigkeit dem heiligen Gott gegenüber. — Der Hoffnungsfunke in der religiös-sittlichen Tendenz des natürlichen Menschen (im Gegensatz zum pantheistischen und atheistischen Pessimismus); die Eitelkeit und Haltlosigkeit dieser Hoffnung (im Gegensatz zum deistischen und monotheistischen Optimismus). — Die religiös-sittliche Hoffnungslosigkeit in ihrer practischen Verzweigung gegenüber der gottgeschaffenen Welt und dem etwaigen Weltziel. — §. 49. Die Hoffnungslosigkeit des natürlichen Menschen im Hinblick auf die humane Gemeinschaft. — Die zielsetzliche Culturarbeit als Zeugniss natürlicher Hoffnung (im Gegensatz zum pessimistischen Nihilismus); die Ziellosigkeit des Culturfortschritts (im Gegensatz zum optimistischen Idealismus). — Das Elend der collectiven Hoffnungslosigkeit (oder des progressus in infinitum) in ihrer practischen Verzweigung.

C. Die Combination beider Momente: des geoffenbarten Gottesgesetzes (§. 44—46) und der natürlichen Hoffnungslosigkeit (§. 47—49) in der empirischen Welt des adamitischen Gemeinlebens, oder: der Tod und das Uebel als Fluch des Gesetzes (§. 50—52).

§. 50. Der innere, geistig-sittliche Tod oder die todten Werke als Ziel der Entwickelung der alten Menschheit unter dem Gesetz. — Der relative Werth der Gesetzesgerechtigkeit, das Wahrheitsmoment in der Stellung des pharisäischen (stoischen) Nomismus. — Die Scheinheiligkeit oder Heuchelei der blossen Werkgerechtigkeit, das Wahrheitsmoment in der Stellung des sadducäischen (epicuräischen) Antinomismus. — §. 51. Die Herrschaft des Uebels und der physische Tod als gottgesetzte Strafe der Sünde. — Der natürliche Process des Todes oder die Gesetzmässigkeit des Strafübels das Wahrheitsmoment im ethnisirenden Naturalismus (Standpunkt der Autonomie). — Der zerstörende Character des Todes oder die Naturwidrigkeit des Strafübels das Wahrheitsmoment im judaisirenden Deismus (Standpunkt der Heteronomie). — §. 52. Der vollendete Tod als das höchste Uebel, die Consequenz des theonomischen Standpunktes. — Die allmälige Anbahnung des Endgerichts in der weltgeschichtlichen Krisis

Reichs, — im Gegensatz zur krankhaft realistischen Diesseitigkeit. — Das höchste Gut oder das ewige Leben als Durchdringung des Wesens und der Erscheinung im vollendeten Himmelreiche.

B. Die Hoffnung als subjective Herzensgesinnung des neuen Menschen im Hinblick auf die Vollendung (§. 75—77).

§. 75. Das eigenartige Wesen der christlichen Hoffnung im Verhältniss zum Glauben und zur Liebe. Die beruhigende Macht der Hoffnung oder die persönliche Friedensgewissheit des Christen im Gegensatz zur pietistischen Transscendenztheorie; die drängende Macht der Hoffnung oder das christliche Heimweh im Gegensatz zur rationalistischen Immanenztheorie. Die Vereinbarkeit beider Momente in der christlichen Persönlichkeit. — §. 76. Die wahre Hoffnung zu Gott in Christo. Die auf Gott gerichtete Hoffnungsfreudigkeit im Gegensatz zum selbstquälerischen Pietismus; die auf Gott gerichtete Hoffnungssehnsucht im Gegensatz zum selbstgenugsamen Rationalismus. Vereinbarkeit beider Momente in der „himmlischen" Gesinnung des Christen. — §. 77. Die christliche Hoffnung im Hinblick auf die Gemeinschaft der Miterlösten. Die freudige Ergebung in die Kreuzesgestalt des Gottesreiches auf Erden, im Gegensatz zur krankhaften Anticipation der Vollendung; die zuversichtliche Erwartung der Herrlichkeitsgestalt des Gottesreiches, im Gegensatz zum krankhaften Verzicht auf Vollendung (Resignation). — Die practische Vereinbarkeit beider Momente in der kirchlichen Reichsgenossenschaft auf Erden.

C. Die gottgeschenkte (§. 72—74) Hoffnung des Christen (§. 75—77) in ihrer wirksamen Bewährung als Tugend im Reiche Gottes auf Erden (§. 78—80).

§. 78. Die christliche Hoffnung als Basis unserer himmlischen Berufsarbeit auf Erden. Der himmlische Lohn der Tugend im christlichen Sinne, das Wahrheitsmoment der eudämonistischen Transscendenztheorie. Die Verdienstlosigkeit der christlichen Tugend und der Ernst schliesslicher Rechenschaft, das Wahrheitsmoment der pessimistischen Immanenztheorie. — §. 79. Die practische Bewährung der Hoffnung im Hinblick auf die ewige Gottesgemeinschaft des Christen. Die gehobene Gottinnigkeit und Hoffnungsbegeisterung in der zeitlichen Arbeit auf dem Boden der realen Welt, das Wahrheitsmoment des schwungvollen Idealismus. — Die schlichte Gottergebenheit und Wachsamkeit das Wahrheitsmoment des nüchternen Realismus. — §. 80. Die practische Bewährung der Hoffnung in der christlichen Reichsgenossenschaft auf Erden. Die formelle Mannigfaltigkeit der idealen Lebensziele das Wahrheitsmoment des individualisirenden Subjectivismus. Die wesentliche Einheit des christlichen Lebenszieles das Wahrheitsmoment des generalisirenden Objectivismus. Das verkörperte Ideal oder die organisirte und verklärte Leiblichkeit als Ende der Wege Gottes.

Dritter Abschnitt. Der Kampf des neuen mit dem alten Menschen oder das Ringen nach dem höchsten Gute innerhalb der christlichen Reichsgenossenschaft. §. 81—90.

§. 81. Allgemeines über Behandlung und Gruppirung des Stoffes. Der freudige und ernste Character des christlichen Kampfes im Gegensatz zum ascetischen Rigorismus und zur quietistischen Laxheit. — Die Antinomie im empirischen Christenleben oder die feindlichen Elemente (Welt- und Gottesreich, Satan und Christus, Fleisch und Geist). — Die Art des Kampfes in der Prüfung, Versuchung, Anfechtung. — Die eventuelle Entscheidung in malam et bonam partem: Niederlage und Sieg, Fall und Auferstehen. — Die drei Sphären des christlichen Kampfes: Glaubenskampf, Heiligungskampf, Vollendungskampf.

Druckfehler-Verzeichniss (für p. 1—388).

S.	Zeile				
S. 8	Zeile 15	von unten	lies:	meinem	statt: meinen.
S. 55	„ 19	„ „	„	selbst normirende	statt: selbstnormirende.
S. 61	„ 20	„ oben	„	kennzeichnet	statt: kenntzeichnet.
S. 61	„ 21	„ „	„	das Ethische	statt: da letztere.
S. 64	„ 8	„ „	„	der Einzelne	statt: der einzelne.
S. 106	„ 11	„ unten	„	ihm	statt: hm.
S. 112	„ 16	„ oben	„	weist	statt: weisst.
S. 120	„ 15	„ „	„	bessert,	statt: , bessert.
S. 179	„ 6	„ unten	„	der als	statt: als der.
S. 248	„ 4	„ oben	„	socialethische	statt: social-ethisch.
S. 254	„ 11	„ „	„	hüllen	statt: hüllt.

Einleitendes Vorwort.

Wenn irgend eine Zeit dazu angethan ist, ein tieferes Verständniss für die Bedeutung des Gemeinschaftsfactors in dem Gesammtgebiete sittlicher Lebensbethätigung anzubahnen, so ist es ohne Zweifel die gegenwärtige. Insbesondere waren es die unvergesslichen Kriegsjahre an der Spitze unseres Jahrzehnts, welche den mühselig sich abarbeitenden Theoretiker mit einer Fülle socialethischen Materials wundersam bereicherten. Sie redeten deutlicher, als alle wissenschaftlichen Argumentationen. Sie predigten gewaltiger, als alle theologischen Deductionen.

Dass in dieser Zeit die Wahrheit des grossen Gesetzes der Solidarität mit Blut geschrieben ward, ja dass vielleicht noch Ströme von Blut werden fliessen müssen, um den Menschen jene Wahrheit fassbar und verständlich zu machen, kann uns wohl mit Angst und Schrecken erfüllen ob der Schwere der Gottesgerichte, die über Jung und Alt, über „Böse und Gute, Gerechte und Ungerechte“ ergehen.

Um so ernster wird die Frage an unser Gewissen treten, wie solch eine Thatpredigt Gottes zu verstehen sei und was wir aus ihr zu lernen haben. Jedenfalls das Eine Grosse, dass Völker und Staaten wie verantwortliche und zurechnungsfähige moralische Personen mit einander ringen, und dass der Erfolg solchen Ringens vor Allem bedingt ist durch die sittlichen Güter und Kräfte, die in ihrem gegliederten Gemeinwesen zur Anerkennung und Blüthe gelangt sind.

Zwar wäre es ein bedenklicher Missgriff, aus dem Siege der einen Nation über die andere die sittliche Vortrefflichkeit jener und die vollkommene Entsittlichung dieser zu entnehmen. Denn abgesehen davon, dass auch den Sieger ein schweres Gericht, eine ernste Heimsuchung trifft, wenn er den Leib seines Gemeinwesens aus tausend Wunden muss bluten sehen, kommt es vor Allem doch darauf an, wie er den Sieg sittlich verwer-

thet; ob er ihn für die Organisation und Regeneration seines socialen, politischen und kirchlichen Lebens auf die Dauer auszubeuten versteht.

Die gewaltigen Siege des ersten Napoleon haben deutlich bewiesen, dass ein ephemerer Erfolg weder das geistige und sittliche Uebergewicht einer ganzen Nation documentirt, noch auch die Freiheit und gesunde Entwickelung derselben gewährleistet. Und wiederum, die grossen Errungenschaften der Jahre 1813—15 haben der deutschen Nation zwar nach heilsamer Demüthigung eine Periode des Aufschwungs gebracht, aber noch keineswegs die Früchte volksthümlicher Einigung und innerlicher Kräftigung, welche den damaligen Anstrengungen des nationalen Gemeingeistes entsprochen hätten.

So würde auch in der Gegenwart die Frucht des Segens bei der allseitig sich kund gebenden deutschen Bewegung ausbleiben oder verkümmern, wenn statt vertiefter Selbsterkenntniss in Betreff der eigenen Mängel und Sünden eitle Selbstbespiegelung im Licht der glücklichen Erfolge, wenn statt gesteigerter Selbstkritik eine bornirte Selbstüberhebung in Folge des Sieges um sich griffe. Der Sieg schliesst für den einzelnen Menschen wie für ganze Nationen grössere Gefahren in sich, als die ernsteste Niederlage, welche so zu sagen von selbst mit erneuerter Selbstprüfung gesunde Demüthigung bringt. Aus den Wehen eiserner Drangsal und Noth wird dann neues Leben geboren. Aber auch jeder Sieg ist für ein Gemeinwesen eine bedeutsame Krisis, in welcher neben der Macht und Leistungsfähigkeit die Schäden und Schwächen des eigenen Gesammtlebens greifbar zu Tage treten. Kleinwerden in seinen eigenen Augen gegenüber der Grösse göttlicher Gnade, wie sie das ehrwürdig greise Haupt deutscher Nation bei jedem Schlachtenerfolge so schön zu rühmen wusste, das ist die köstlichste Frucht, welche eine Zeit heissen und siegreichen Kampfes zu zeitigen vermag. Ist diese Frucht wirklich gereift in der Hitze der Tage, so birgt sie den gesunden Keim zukünftiger Erneuerung in wahrhaft christlichem Sinne. Dass man es lerne, an die eigene Brust zu schlagen, ist für Völker wie für Personen die Grundbedingung ihrer Wiedergeburt.

Gleichwohl dürfen wir es bekennen, dass vor Allem sittliche und ideale Factoren die entscheidenden Momente wie in jedem, so auch in diesem Völkerkampfe gewesen, Factoren, die den Nationalgeist auf beiden Seiten kennzeichnen und somit die Nationalkraft im Fall gegenseitiger Messung bestimmen. Alle Kraft erprobt sich

am Widerstande und der Glaube ist auch hier der Sieg, der die Welt überwindet. Der Glaube nicht im Sinne eines subjectiven Wahnes oder dunklen Gefühles, sondern als die felsenfeste Zuversicht, dass man für unveräusserliche Güter und pflichtmässig zu bewahrendes Recht in den Kampf geht! Die siegreiche Begeisterung wird stets aus der Ueberzeugung geboren, dass in dem nationalen Organismus, dem wir angehören, Kräfte des ewigen Lebens, geistige Werthe und Güter verborgen liegen, welche nicht untergehen können und dürfen, und für welche wir Rechenschaft abzulegen haben vor dem, der sie uns zu Lehen gegeben.

Er lässt sich daher das Gottesgericht in diesem welthistorischen Kriege als ein berechtigtes nur dann verstehen, wenn wir vor Allem die organische Gesammtheit für die Qualität ihrer sittlichen Bestrebungen verantwortlich machen; wenn wir nicht den einzelnen Franzosen und den einzelnen Deutschen als individuelle Grössen sittlicher Art einander gegenüberstellen und mit einander vergleichen, sondern Franzosenthum und Deutschthum als ethisch geartete Mächte, als eigenartige Typen mit ausgeprägter, historisch gewordener, geistig-sittlicher Physiognomie in's Auge fassen.

Selbstverständlich ist es nicht meine Aufgabe, diesen Vergleich hier auszuführen. Ich kann nur nicht umhin, auch die wissenschaftliche Frage, die uns in diesem Buche beschäftigen soll, in das Licht der grossen Zeit zu stellen, welche zu erleben wir von Gott gewürdigt worden sind. Nur die socialethische Weltanschauung vermag den Schlüssel zu den Problemen darzubieten, welche solch ein Völkerkampf in sich birgt. Daher schien es mir nicht unerlaubt, den mir obliegenden Versuch einer Rechtfertigung und Durchführung christlicher Socialethik gegenüber den mannigfachen Kritiken, welche der erste Theil meiner Arbeit erfahren hat, an jene grossartige Weltbewegung anzuknüpfen, deren Schwingungen noch immer in allen näher oder ferner betheiligten Gemüthern nachzittern. Und zwar thue ich das nicht bloss, weil von diesen politischen Gedanken und Interessen alle Welt erfüllt und bewegt ist, sondern weil mir in der That das Grundgesetz der Solidarität zum Greifen klar in jener erhebenden Zeitbewegung sich abspiegelt. In ihrem Licht wird es mir doppelt unbegreiflich, dass der in meinem Buche ausgesprochene Hauptgedanke von der nothwendigen gliedlichen Zusammengehörigkeit des Einzelindividuums mit dem Gesammtkörper, dem er angehört, so ernsten und

mannigfachen Wiederspruch hat wachrufen können. „Ueberall, wo sich der Einzelne dem Ganzen opfert, übernimmt er eine Leistung, die in der Bestimmung der Gesammtheit liegt, die aber nur von Einzelnen durchgeführt werden kann. Dadurch gewinnen solche Leistungen einen idealen Werth, der den materiellen weit übertrifft. Der geworbene Söldling, der im Kampfe fällt, giebt auch sein Leben dar; aber man nennt seinen Tod nicht mit derselben Emphase einen Opfertod, wie den Tod eines Bürgers, der im Kampfe für sein Vaterland stirbt, der sein Leben pro aris et focis, für sein Volk und die Seinigen einsetzt“ [1]). So war auch in diesem Kampfe jeder Deutsche, der für sein Vaterland den Heldentod erlitt, ein verkörperter Beweis für die Wahrheit der Idee der Stellvertretung. Jeder Blutstropfen, der für die gute Sache vergossen wird, ist eine Versiegelung des Glaubens an die Gattungsgemeinschaft. Jede gewonnene Schlacht ist ein Document des sittlichen Collectivwillens, ja wir könnten sagen in jedem Schuss Pulver explodirt ein Stück des lebendigen Nationalgeistes. Und wenn wir armen ergrauenden Theoretiker nicht mit ins Feld ziehen können, wenn wir in einsamer Zelle unsere besten Jahre unter verstaubten Büchern verbringen, wenn wir in geistigem Ringen und reflectionsmässiger Arbeit unter vielem Seufzen unsere Kräfte verzehren, so tröstet es uns gewaltig, aus dem Kanonendonner das Echo unserer individuellen uns lieb gewordenen Gedanken zu vernehmen. Wir werden gestärkt und gehoben, wenn wir mit der Zeitbewegung so zu sagen Fühlung gewinnen und aus ihrem scheinbar chaotischen Durcheinander die deutliche Stimme zu vernehmen glauben, die das Ja und Amen zu unsern vielleicht nur schüchtern geäusserten Theorien in ihrem Schoosse birgt.

So reichen sich Wissenschaft und praktisches Leben fördernd die Hand, und werden zugleich sich gegenseitig zum Correctiv. Unsere Theorie muss die Probe an der lebensvollen Wirklichkeit bestehen und das geschichtliche, politische wie kirchliche Nationalleben erhält wiederum seine Regulative aus der Hand der fortarbeitenden Wissenschaft. —

So sehr uns Männern der Geisteswissenschaft vor Allem daran liegen muss, im Läuterungsfeuer der Kritik zu bestehen, die das Leben und die Geschichte ausübt, so wenig darf es uns aber gleichgültig sein, ob und wie die eigentlichen Fachgenossen in literarischer Kritik unserem Bedürfniss entgegen kommen,

---

[1]) Vgl. Linsenmann, Lehre von Gesetz und Freiheit. Theologische Quartalschrift 1872. S. 215.

das heisst nicht dem eitlen Bedürfniss, gelobt, sondern dem gesunden Bedürfniss, gelesen, verstanden und sachlich beurtheilt zu werden. In dieser Hinsicht muss ich zunächst ein Geständniss ablegen, welches einem Widerrufe nicht unähnlich sieht.

Wenn ich mir die grosse Anzahl von Besprechungen vergegenwärtige, welche mein Werk in den verschiedenartigsten Werken und Zeitschriften von Staatsrechtslehrern, Philosophen, Nationalökonomen, Statistikern, Publicisten, Naturforschern, Medicinern und Theologen erfahren, so muss ich mit Beschämung bekennen, dass ich die Gefahr, todtgeschwiegen zu werden, mir unnütz vorgespiegelt habe. Namentlich möchte ich die im Vorworte zur zweiten Abtheilung meiner Moralstatistik ausgesprochene leise Anklage gegen meine theologischen Fachgenossen als eine damals verfrühte und jetzt keineswegs mehr berechtigte, öffentlich hiermit desavouiren. Es ist mir das um so mehr eine Gewissenspflicht, als manche meiner geehrten Recensenten — z. B. Dr. A. Oncken in der Augsburger Allgemeinen Zeitung [1]) — durch meine desfallsige Aeusserung sich zu der Meinung veranlasst gesehen haben, dass mir „die Hauptgegnerschaft für meine Ideen aus der Phalanx meiner theologischen Fachgenossen drohe.“ Gerade von Theologen verschiedenster Färbung, von der protestantischen Kirchenzeitung ab bis zu den römisch-katholischen Literaturblättern hinauf sind mir die eingehendsten, zum Theil sehr wohlwollenden Beurtheilungen entgegengetreten [2]). Allerdings habe ich in Betreff meiner moralstatistischen Voruntersuchung, namentlich wegen meiner empirischen Methode und auch

---

[1]) Vgl. Augsb. Allg. Zeituug 1871, Nro. 153 S. 2739.

[2]) Abgesehen von den Besprechungen in verschiedenen theologischen Werken hebe ich hier, als Anhaltspunkt für die weiter unten vorkommenden Citate, die ausführlicheren, auf die Sache selbst eingehenden Kritiken von theologischer Seite hervor: Protest. Kirchenzeitung 1870, Nr. 7, S. 151 ff. (Anz. von Bruch). — Reusch's Theol. Literaturbl. 1869, Nr. 9, S. 310 ff. und 1870, Nr. 12, S. 463 ff. (Anz. von Simar). — Jahrbb. für deutsche Theologie 1869. II. S. 372 ff. und 1870, II. S. 394 ff. (Anz. von Palmer). — Zeitschrift für luth. Theologie, 1869, IV. S. 761 ff. (Anz. von Wuttke). — Zeitschrift für Protest. u. Kirche 1870, II. S. 75—109 (Frank). — Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche 1869, III. S. 406 ff. (Anz. von O. Marpurg) — Vgl. ausserdem noch: Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche Russlands 1869, Märzheft. — Beweis des Glaubens 1869, S. 12 ff. — Allg. luth. Kirchenzeitung 1870, Nr. 41, S. 764 ff. — Studien und Kritiken 1871, I. S. 61. — Theol. liter. Centralblatt von Zöckler und Andreä Bd. VIII, S. 249 ff. 329 ff. Band X (1872) S. 170 ff. und S. 252 ff.

in Hinsicht auf den Grundgedanken meiner Ethik gerade von biblischen und kirchlichen Theologen den schärfsten Widerspruch erfahren. Derselbe ist mir aber lieber gewesen und hat mich wegen seines sachlichen Charakters wohlthuender berührt als die mitunter schiefen panegyrischen Anzeigen, durch welche einige deutsche Publicisten und besonders englische Recensenten documentirten, dass sie das Buch entweder nicht gelesen oder nicht verstanden.

Im Ganzen freut es mich, dass doch viele Hauptpunkte, auf welche ich Nachdruck gelegt, wie mir scheint, zur Anerkennung gelangt und andere wiederum so sehr ein Gegenstand allgemeiner Discussion geworden sind, dass ich auch aus der Art des Widerspruchs zu erkennen vermochte, wie nothwendig die eingehende Behandlung des mir vorliegenden Problems war. Schon dass die von mir aufgeworfene Frage in den Gemüthern vieler enragirter Personalethiker rumorte, durfte mir ein Beweis dafür sein, dass ich meinen Zweck nicht ganz verfehlt.

Zu besonderem Danke, den ich hiermit öffentlich ausgesprochen haben möchte, fühle ich mich denjenigen nicht theologischen Kritikern gegenüber verpflichtet, welche meine Auseinandersetzungen in sachlicher Objectivität geprüft und trotz mehrfacher Opposition in ihrem Kerne erfasst und verständnissvoll verwerthet haben.

So hat Dr. A. Oncken [1]) in geistreicher Durchführung den Zusammenhang von „Socialethik“ und „Socialwissenschaft“ im Anschluss an mein Buch darzustellen und namentlich Mill gegenüber den berechtigten Gedanken tiefer zu begründen gesucht, dass alle Wissenschaft in ihrer Beziehung auf die socialen Gemeinschaftsgebilde mit dem „Sein“ auch das „Sollen“ ins Auge zu fassen habe, wenn sie anders ihren Charakter als „positive“ Wissenschaft nicht einbüssen oder vom praktischen Leben sich nicht emancipiren wolle, ein Gedanke, der namentlich auch gegenüber der Herbart'schen Philosophie und ihrem bekannten Losungsworte von der nothwendigen „Trennung der Ethik und Metaphysik“, des Sollens vom Sein zu beherzigen ist [2]).

---

1) A. a. O. Augsb. Allg. Zeitung 1871, Beilage Nr. 153. 157. 158. Ich verweise auch auf desselben Verfassers anregende Schrift: »Untersuchungen über den Begriff der Statistik.« Leipzig. Engelmann 1870.

2) Ich verweise auf die treffliche Arbeit von J. Kaftan: Sollen und Sein in ihrem Verhältniss zu einander. Leipzig 1872. Es ist das eine »Studie zur Kritik Herbarts«, auf welche ich später im methodologischen Theil (Buch I, Abschnitt 2. Cap. 2) zurückkommen werde.

Ferner hat mein geehrter College Knapp in seinem glänzend geschriebenen Vortrage: „Die neueren Ansichten über Moralstatistik“ [1]) das Verhältniss der deutschen und französischen Forscher auf diesem Gebiete einer geistvollen Beleuchtung unterzogen. Hier wird mein Versuch, den Socialphysikern wie den Atomisten der Manchesterschule auf Grund des moralstatistischen Materials entgegenzutreten, geschichtlich und kritisch ins rechte Licht gestellt. Namentlich illustrirt Knapp in treffender Weise die beiden Grundpfeiler meiner Argumentation: die Freiheitsidee und die Solidarität. Meine Auffassung der Moralstatistik, meint er, würde man zu eng definiren, wenn man sie bloss als Auflehnung gegen die materialistisch-mechanische Betrachtungsweise Quetelet's bezeichnete. Freilich sei mir der Gedanke, dass alle menschlichen Handlungen in naturgesetzlicher Weise vorherbestimmt seien, ein Greuel. Er stimmt mir zu, wenn ich es weit von mir weise, die Persönlichkeit ganz zum Product ihrer Umgebung zu machen. Er meint, dass ich ein Recht habe von dieser nach physikalischen Analogien zugerichteten Auffassung zu sagen, sie stelle sich die menschliche Gesellschaft mit allen ihren Einrichtungen im günstigsten Fall wie ein unbewusstes Gewächs, wie eine Pflanze vor, an der die Individuen wie einzelne Blätter auftreten, grünen und dann wieder abfallen, um den Boden der Geschichte zu düngen. Gerade den Socialphysikern bleibe es unverständlich, dass die bedeutsamsten Institute der Gesellschaft, wie Staat und Kirche, nicht Maschinen sind um Lasten zu bewegen, sondern Einrichtungen von gebietender Art, welche zwecklos und sinnlos werden, wenn der Mensch nicht als ein Wollenkönnender, als ein in irgend welchem Grad freies Wesen erscheine. Aber Knapp hebt auch richtig hervor, dass mir ebensoviel daran gelegen sei, mich gegen diejenigen zu wenden, welche den Menschen zwar als persönlich frei auffassen, aber das Individuum lostrennen aus allem Zusammenhang mit der Gemeinschaft. Für den Atomisten sei die „Gesellschaft“ ein Haufe von Individuen, die höchstens zufällig oder gelegentlich auf einander wirken; er glaube an den contrat social, er kenne nur die Triebfeder des Egoismus. Dem Verbrecher gegenüber habe der Atomist die Empfindungen des dankbaren Pharisäers, dem Proletarier gegenüber die des Bessergekleideten und er rufe ihm zu: weshalb bist du nicht früher verhungert,

[1]) Vgl. G. F. Knapp: Die neueren Ansichten über Moralstatistik. Vortrag, gehalten in der Aula der Universität Leipzig am 29. April 1871. Jena, Verl. von Fr. Mauke. 1871.

dann wäre für den kleineren Rest deiner Genossen ein höherer Arbeitslohn möglich. „Alle Schriftsteller dieser Art," — so schliesst Knapp den betreffenden Abschnitt seiner Kritik, — „haben von jeher die Statistik gehasst, und Oettingen erkennt am besten den Grund des kühlen Verhaltens: denn die Moralstatistik, indem sie auf den gleichmässig fortfressenden Schaden der Massenarmuth und auf die ununterbrochene Kette der Criminalität hindeutet, macht es auch dem Blindesten klar, dass hier keine zufälligen Einzelfälle, sondern Schäden und Uebelstände am Körper der Gesammtheit vorliegen, von welcher Gesammtheit kein einzelnes gesundes Glied sich als isolirt betrachten darf."

Es berührt Einen unendlich wohlthuend, die eigene Ansicht so treffend wiedergegeben zu sehen, dass man es selbst nicht besser sagen könnte. Im tiefsten Innern musste es meine Zustimmung wecken, wenn Knapp meinen Grundgedanken in die Worte zusammengefasst: „der Mensch sei nach meiner Auffassung ein freies verantwortliches Wesen, das aber nicht als unabhängige Monade im Weltraum schwebt, sondern das durch tausenderlei factische und rechtliche Beziehungen in den Korallenstock der menschlichen Gemeinschaft eingefügt ist." Ich möchte diesen Satz eines Unparteiischen namentlich meinem ins Blaue räsonnirenden Recensenten in den (unterdessen eines sanften Todes verblichenen) Glaser'schen „Jahrbüchern für Gesellschafts- und Staatswissenschaft" vor die Seele stellen, wenn derselbe mir einen höchst bedenklichen Naturdeterminismus meint in die Schuhe schieben zu können. Doch davon später! —

Aber auch meinen verehrten Wiener Collegen Dr. Wahlberg [8]) möchte ich jenes Knapp'sche Urtheil über meinen Standpunkt ins Gedächtniss rufen, wenn er in seiner zwar scharfen, aber durchaus sachlich gehaltenen Besprechung meines Buches meint, ich hätte den wissenschaftlichen Beweis für die „Collectivschuld" namentlich im Hinblick auf die Criminalität nicht geliefert. Der berühmte Verfasser der interessanten Schrift über „das Princip der Individualisirung in der Strafrechtspflege" wird es mir nicht verübeln, wenn ich in den folgenden Zeilen mich namentlich auch gegen ihn richte, sofern es gilt den tiefgreifenden Unterschied des strafrechtlichen und moralischen Schuldbegriffs darzuthun. Juridisch mag die Gesellschaft den ertappten Verbrecher allein „belasten" und der sühnenden Strafe

[1]) Vgl. Tübinger Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft 1870, 2. 3. S. 567 ff.

unterziehen; moralisch dürfen die von Wahlberg sogenannten „guten Gesellschaftselemente“ (?) sich von der Mitverantwortlichkeit nicht entbinden, wenn sie nicht der von Knapp mit Recht hervorgehobenen pharisäischen Blindheit verfallen wollen.

Auch meinem geehrten Recensenten in den preussischen Jahrbüchern [1]) möchte ich, neben aufrichtiger Anerkennung seiner eingehenden Beurtheilung, jenes unparteiische Urtheil eines soliden Fachmannes vorhalten, als Zeugniss dafür, dass ich den Freiheitsbegriff keineswegs untergrabe, sondern nur im Licht der empirischen Thatsachen einer Revision und Limitation zu unterziehen suche. Dass die Thatsachen, wie sie in der Moralstatistik untersucht werden, „nichts über die menschliche Freiheit lehren“ kann ich nicht zugestehen. „Wenigstens nichts, was wir nicht schon von sonst her wüssten“, fügt derselbe Recensent restringirend hinzu. Damit hebt er aber den obigen Satz zur Hälfte wieder auf. Denn dass wir „Nichts“ über die Freiheit „von sonst her“ wüssten, wagt er selbst nicht zu behaupten. Und ich habe nichts dagegen, wenn durch die inductive Methode und ihre controlirende Macht nur das bestätigt oder geklärt werden sollte, was aus deductivem Verfahren oder aus der Beobachtung der „inneren Erfahrung“, wie Kant sie nannte, sich auch anderweitig darthun lässt. Sagt doch mein Recensent selbst zum Schluss seiner pikanten Entwickelung, er müsse immerhin mir darin Recht geben, dass „jene Zahlen das Ihrige dazu beitragen, die Stärke und Vielseitigkeit der Bande erkennen zu lassen, durch welche der Einzelne mit der ihn umgebenden Gemeinschaft verknüpft ist; sie veranschaulichen uns, wie gewaltig die moralische Atmosphäre, in welcher er athmet, auf sein Betragen wirkt.“ Auch folgender Satz spricht für meine Auffassung der Sache: „Die Continuität des Volkslebens und Volkscharakters, von welcher die Moralstatistik Zeugniss giebt, dürfte ohne den Hinblick auf das geistige und physische Vererbungssystem, welches in der Geschlechterfolge besteht, kaum zu erklären sein.“ Im Uebrigen stimme ich dem Verfasser jener Abhandlung vollkommen zu, wenn er nicht bloss gegen motivlose Freiheit protestirt, sondern dem bewussten Menschen auch unter verschiedenen Motiven, die sich ihm darbieten, ein gewisses Vermögen der Wahl zugesteht. Nur darf solch ein Wahlvermögen nie als „nach blossem Willensentschluss“ erfolgend gedacht, sondern muss stets, wie mein geehrter Gegner treffend

[1]) Vgl. Preussische Jahrbücher 1871, II. S. 223—248.

sagt, „mit der vorauf gehenden moralischen Beschaffenheit und Entwicklung des Charakters im Zusammenhang stehend“ aufgefasst werden. Unter dieser Cautel unterschreibe ich mit voller Ueberzeugung den Satz, dass die in der Moralstatistik beobachtete „Wirksamkeit der Gelegenheitsursachen nimmermehr die Freiheit aufhebe.“ Auch ich verabscheue den Cultus jener „Gesetzlichkeitsheucheleien“ des Zufalls, und gestehe gerne zu, dass das „angebliche Naturgesetz in den statistischen Handlungen nur ein geheimnissvoller Moloch sei, für den sich höchstens Leute wie Buckle begeistern können.“ Es begeistern sich aber factisch sehr viele, ausser der an sich schon grossen Menge der blinden Verehrer Buckle's, für diesen Cultus der naturgesetzlichen Nothwendigkeit. Daher kann es auch nicht für überflüssig erachtet werden, die Grundlosigkeit solchen Aberglaubens durch methodisches Eingehen auf das angebliche Beweismaterial der Gegner darzuthun. Ob mir das gelungen, darüber steht mir ein Urtheil nicht zu. Die eigentlich principiellen Bedenken gegen mein Beweisverfahren werde ich weiter unten zu gruppiren und zu widerlegen suchen. Nur noch ein Blick auf die Stellung der Statistiker von Fach zu meiner Arbeit sei mir zuvor gestattet.

Ausser Knapp hat meines Wissens Niemand unter den Heroen der numerischen Methode mein Buch eingehend besprochen. Denn dass Haushofer in seinem jüngst erschienenen „Handbuch der Statistik“ meine Arbeit kritiklos [1]) ausgebeutet, um nicht zu sagen geplündert hat, ohne ein einziges bedeutsames Datum aus den Quellen hinzuzufügen, kann doch nicht wohl als ein Zeugniss eingehender Beurtheilung angesehen werden. Und an der Beurtheilung Seitens der Fachmänner musste mir viel liegen. Ich hätte gerne von den Sachverständigen etwas gelernt, wenn auch manche „Wahrheit die uns drückt“ mit untergelaufen

---

[1]) Vergl. M. Haushofer, Lehr- u. Handbuch der Statistik in ihrer neuesten wissenschaftlichen Entwicklung. Wien 1872. Das oben gebrauchte Wort kann vielleicht hart und als ein Zeugniss der Undankbarkeit erscheinen, da Haushofer, die „Gediegenheit“ meiner Arbeit (S. 33) mit Wort und That anerkennt. Allein auch das Gediegene muss mit Kritik gehandhabt werden. Es dürfen z. B. nicht Rechen- oder sonstige Fehler, die sich bei solch einer grossen Arbeit einschleichen, immer wieder, ohne selbst nachzusehen, abgedruckt werden. Siehe z. B. bei Haushofer S. 496, wo meine unrichtige, in den preuss. Jahrbüchern längst corrigirte Angabe über den Prozentsatz der in den Preussischen Schwurgerichten vom Jahre 1862 u. 1865 „Schuldig“ Gesprochenen ohne Correctur aufgenommen ist.

wäre. Sollte mein Recensent in den preussischen Jahrbüchern vielleicht Recht haben, wenn er bemerkt, „es scheine fast, als wüssten die Leute von der Zunft noch nicht recht, was sie aus dem Eindringling machen sollen“?

Diese Zurückhaltung der Fachstatistiker brauche ich mir Gott sei Dank nicht aus einer Geringschätzung meiner Leistung zu erklären. Denn die bedeutendsten Vertreter dieser Disciplin, ein Engel, Wappäus, Quetelet, Wagner, Laspeyres, v. Baumhauer u. A. haben mir theils öffentlich, theils privatim das Zeugniss gegeben, dass mein statistischer Versuch nicht den Charakter eines dilettantenhaften Machwerks an sich trage, sondern ein Document solider methodischer Arbeit sei. Namentlich ist es mir von grossem Werthe gewesen, dass auf dem internationalen statistischen Congress im Haag (September 1870) der Referent über „Methodologie der Statistik“ der von mir entwickelten Methode, die Qualität der Zahlen in Betreff der Abweichungen vom Mittel bei der Massenbeobachtung menschlicher Handlungen zu berechnen, „vor allen übrigen den Vorzug“ gegeben hat [1]).

Es ist, weiss Gott, nicht eitle Selbstbespiegelung, wenn ich hier dieses Urtheils von Baumhauer's Erwähnung thue. Es geschieht lediglich deshalb, weil nicht bloss mir selbst, sondern auch manchem Andern der Versuch eines Theologen, sich auf das verwickelte Feld statistischer Untersuchung zu begeben, als unbefugte Einmischung in ein ihm fremdes Gebiet erschien, als eine Einmischung, welche ohne Pfuscherei nicht realisirbar sei. Musste mir da nicht ein Alp von der Seele genommen sein, wenn ich in der Engel'schen Zeitschrift [2]) die trostreichen, leider nicht näher begründeten Worte zu lesen bekam, in welchen meinem Versuch unter den „bedeutendsten in deutschem Geiste gearbeiteten theoretisch-statistischen Werken“ ein Ehrenplatz eingeräumt ward.

Die Freude, welche ich bei dieser Anerkennung gewiegter Fachmänner empfand, hatte ihren Hauptgrund darin, dass für

---

1) Vgl. den Bericht in Hildebrand's Jahrbb. für Nationalöconomie und Statistik. 1870, IV. S. 272.

2) Vgl. Zeitschrift des Berlin. statist. Bur. Jahrg. 1869, S. 120. So hat es mich auch mehr beschämt als belehrt, wenn der Recensent des oben genannten Haushofer's'chen Lehrbuches in Zarncke's „Lit. Centralblatt“ 1872, Nr. 32 S. 860 meiner Moralstatistik nachrühmt, „von allen grösseren statistischen Werken zur Zeit das beste und brauchbarste“ zu sein, obwohl ich „keine systematische Darstellung allen wissenschaftlichen Details, das bei Statistik in Betracht kommt,“ gegeben habe.

jeden Leser meines Buches dadurch das Vertrauen befestigt werden musste, dass ich wirklich die Thatsachen habe reden lassen, dass ich sie richtig festzustellen und sachgemäss zu gruppiren verstanden, kurz dass ich nicht etwa durch theologische Voreingenommenheit die Ziffermassen in usum delphini verwendet oder sie im Dienste der „Tendenz" zur wächsernen Nase gemacht habe.

Gleichwohl ist mir von Medicinern und Naturforschern, von Juristen und Publicisten jene angeblich „theologisirende Tendenz" zum Vorwurf gemacht worden. Zwar fanden die Einen es „ziemlich überraschend", dass ein Theologe „den Drang nach Thatsächlichkeit und Exactheit", den „realistischen Tik", (mit Göthe zu reden), wie er die Gegenwart kennzeichne, als vollkommen berechtigt anerkenne. [1]) Andere wiederum bezeichneten mein Buch als eine Tendenzarbeit „im eminenten Sinne des Wortes," um damit eher ein Lob als einen Tadel auszudrücken, da „Tendenzlosigkeit mit Planlosigkeit in der Regel Hand in Hand gehe" [2]). Andere endlich meinten, ich hätte „so freimüthig" meine Stellung innerhalb der christlichen und kirchlichen Weltanschauung bekannt, dass die Aufrichtigkeit, wofür allein der

---

[1]) Vergl. Preuss. Jahrbb. a. a. O. S. 223 ff. Es freute mich, dass der sonst scharf redende Verf. dieses Artikels bereitwillig zugesteht, dass ich meinen eigenen Standpunkt „nur in einem Masse geltend mache, welcher die unbefangene Würdigung der vorgeführten Ansichten Anderer keineswegs beeinträchtigt."

[2]) Vgl. Dr. A. Oncken (a. a. O. S. 2739), welcher zugesteht, dass mein Werk „durchweg auf der freien Höhe vorurtheilsloser Wissenschaft sich halte und förmlich ängstlich bestrebt sei, jedem realen Factor in unparteiischer Weise sein Recht zuzutheilen." Oncken sagt sehr wahr, dass eine fruchtbare Wissenschaft sich nur aufbauen könne, wenn die verschiedenen Fächer zusammenwirken und nicht die Naturwissenschaft sich allein das Recht zuspreche, über die grossen Fragen des Daseins zu discutiren: „Allen Facultäten des menschlichen Geistes ist der Beruf zugefallen in ihrer Weise mitzuwirken an der Lösung der schweren Aufgabe, welche dem Menschen als Welträthsel gegenübersteht. Nur in enger Gliederung aller wirkenden Factoren kann hierin ein heilvoller Fortschritt sich vollziehen. Freilich liegt dabei die Voraussetzung zu Grunde dass die grosse Frage noch offen steht. Disciplinen, welche sich anmassen, das Ergebniss bereits endgültig für alle Zeiten festgestellt zu haben, werden es sich selbst zuzuschreiben haben, wenn der denkende Geist über sie zur Tagesordnung hinweggeht und ihnen wenig mehr Bedeutung beilegt, als Beiträge zu bilden zur Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes."

Schriftsteller in Anspruch genommen werden dürfe, mir einen Vorzug gegenüber allen meinen Vorgängern sichere[1]).

Allein nicht wenige, unter ihnen besonders Dr. Wahlberg, glaubten in Betreff meiner Arbeit die Wahrheit des bekannten Wortes bestätigt zu finden: „Man merkt die Absicht und man ist verstimmt!" [2]) Derselbe hat daher nicht umhin gekonnt, mir „theologisirende Extravaganzen" zum Vorwurf zu machen und meine auf inductiven Nachweis sich stützende Appellation an eine sittliche Weltordnung als „eine theologische Beweisparade" zu bezeichnen, welche „kleinen und grossen Kindern im wissenschaftlichen Denken Vergnügen und Herzstärkung verschafft, aber eben nur eine Parade, keine gewonnene Schlacht, keinen Sieg der Wissenschaft bedeuten" soll. Meinen dahin zielenden Nachweis selbst zu prüfen, hat Wahlberg unterlassen, was insofern erklärlich ist, als er selbst gesteht, „kein feines Verständniss für das theologische Gesichtsfeld" zu besitzen. Ja er geht so weit, die menschliche „Sündenbrüderschaft seit dem bekannten Apfelbisse" als dasjenige Gebiet zu verdächtigen, auf welchem sich „Jesuiten und protestantische Mucker freundnachbarlich begegnen." Was Wunder, wenn er in Folge dessen meine moralstatistische Darlegung als durch die „Tendenz einer supranaturalistischen Weltanschauung getrübt" ansehen zu müssen glaubt?

In besonders origineller, aber eben desshalb nicht verletzender, sondern ergötzender Weise ist mir der „Schnickschnack" und „Wahnwitz" meiner „dogmatischen Vorurtheile" von Dr. E. Reich [3]) zum Vorwurf gemacht worden. Es kann mich das um so weniger überraschen, als derselbe „systematische Theologie und systematischen Blödsinn für gleichbedeutend" zu halten erklärt. Behauptet doch derselbe Verfasser in seinem „System

---

[1]) Vgl. Knapp a. a. O. S. 14. Die Stellen übrigens, wo meinerseits nach Knapp's Urtheil „biblischen Vorstellungen mehr als billig Raum gegeben wird," hat derselbe näher zu bezeichnen für unnöthig gefunden. Wozu die Apostrophe, wenn sie nicht begründet wird? —

[2]) Vgl. Tübinger Zeitschr. für Staatswiss. a. a. O. S. 568. Wohlthuend hat es mich, gegenüber solchen Vorwürfen meiner deutschen Kritiker, berührt, dass einer der neuesten Bearbeiter der Theorie der Statistik unter den Italienern (F. Lampertico, sulla statistica teoretica etc. Ven. 1870. p. 16 f.) für mich und den alten Süssmilch, gegen Wagner's Vorwurf theologisirender Tendenz bei dem letzteren, in die Schranken getreten ist.

[3]) Vgl. Wiener medicin. Wochenschrift 1869, Nr. 62 und 102.

der moralischen und socialen Hygieine" [1]), dass „die Dogmatik noch keinen Menschen zu veredeln im Stande war" und dass alle „Glaubenslehren mehr die Unsittlichkeit als die Sittlichkeit zu fördern im Stande sind." Wir sehen, er erhält sich in höchst aufgeklärter Weise frei und fern von dem seinerseits so grausig dargestellten „Riesengebirge verrotteter Vorurtheile". Auffallen muss es nur, dass er das Buch eines Verfassers, der „theologischen Märchen und Tollheiten" nachjagt, und von jenem „systematischen Blödsinn" befangen ist, allen Naturforschern, Medicinern und Hygieinikern als „ein, in hohem Grade anregendes und lehrreiches" und „von grosser Schärfe des Urtheils" Zeugniss ablegendes, auf's Wärmste anempfiehlt und demselben „die weiteste Verbreitung" wünscht. Ihm habe ich vielleicht vorzugsweise den Dank dafür abzustatten, dass die zweite Auflage der Moralstatistik (leider ohne Eliminirung der blödsinnigen Partieen!) bereits unter der Presse ist.

Unter den Naturforschern von Fach hat auch ein darwinistisch gesinnter Nestor der Wissenschaft sich nicht enthalten können, in anonymer Weise meine theologische Bornirtheit mir zum Vorwurf zu machen, obwohl er im Anfang seiner Darlegung als einen zur Naturwissenschaft bekehrten Saulus mich freundlich begrüsst [2]). Ich habe in einer ausführlichen Abhandlung, welche über „das Verhältniss von Natur- und Geisteswissenschaft" ein Wort zur Verständigung bringen sollte [3]), ihm geantwortet. Die Hauptgedanken desselben sind dem grundlegenden Theile dieses Bandes einverleibt worden.

Bei allen diesen Kritikern findet sich neben der Cautel gegen meine theologische Voreingenommenheit doch eine mehr oder weniger unumwundene Zustimmung zu dem wissenschaftlichen Werth meiner Arbeit, wie denn Alle die Fülle des Beobachtungsmaterials freundlich anerkannt und aufgenommen haben [4]). Aber nicht wenige glaubten, wie das bereits bei der

---

1) Vgl. Dr. E. Reich, System der Hygieine. Bd. I. Moralische und sociale Hygieine. 1. Hälfte. Leipz. 1870. S. 249.

2) Vgl. Baltische Monatsschrift. 1870. S. 100 ff. u. S. 200 ff.

3) Vgl. Balt. Monatsschrift 1870. Augustheft u. weiter unten §. 1 ff.

4) Das ist sogar Seitens der verschiedenen, zum Theil mir feindlich entgegentretenden Besprechungen in der russischen Literatur geschehen. Ich verweise hier namentlich auf den Artikel im „Golos" 1870 Nr. 6, den ich in der Riga'schen Zeitung 1870 Nr. 17 beantwortet habe. Besonderen Dank schulde ich unter den russischen Recensenten Herrn Dr. G. Struve, welcher in den „Warschauer Universitätsnachrichten" (Nr. 3, S. 1—31) meine Moralstatistik in die slavische Leserwelt einzuführen suchte.

ersten ausführlichen Besprechung in den Glaser'schen Jahrbüchern zu Tage trat [1]), mein Werk als ein „in seinen Grundgedanken verfehltes Unternehmen" bezeichnen zu müssen. Und da, wie wir oben gesehen, ein ähnliches Urtheil von manchem meiner theologischen Fachgenossen ausgesprochen worden ist, muss mir viel daran liegen zu erfahren, weshalb und inwiefern ich — oleum et operam perdidi.

Es dürfte, so hoffe ich, auch die Leser dieses zweiten Theiles interessiren, nicht bloss die Gründe für das Verdict über meine Arbeit, die ich wohl ohne Selbstüberhebung meine Lebensarbeit nennen kann, zu hören, sondern auch meine Apologie zu vernehmen, durch welche ich meinen Standpunkt, — vielfach belehrt durch meine geehrten Gegner, — aufrecht zu halten versuchen möchte. Es ist daher meine Absicht, in diesem einleitenden Vorworte mich mit meinen Kritikern insoweit auseinander zu setzen, als es mir für die richtige Beurtheilung des nunmehr vorliegenden systematischen Hauptheiles von Wichtigkeit erscheint. Zwar haben sich die meisten Recensenten eben wegen des noch nicht erschienenen deductiven Theiles eine „gewisse Reserve" in der Geltendmachung ihrer abweichenden Meinung auferlegt. Aber die Tendenz ihrer Hiebe ist unverkennbar. Daher kann es mir nicht verdacht werden, wenn ich Schutz- und Trutzwaffen schon hier gebrauche, damit in dem weiteren Verlauf des Buches der „geneigte Leser", ungestört durch Anderer Einreden, dem Gange meiner deductiven Gedankenentwickelung folgen könne [2]). —

---

[1]) Vgl. J. C. Glaser, Jahrbb. für Gesellsch. u. Staatswiss. 1868, Bd. X. 3. S. 149—170: „Auch eine Theorie der Statistik". — Meine im 6. Heft desselben Jahrganges erschienene ausführliche Replik (S. 334 – 346) hat keine Widerlegung gefunden. Ich habe nur die Genugthuung gehabt, dass Wappäus mir meinem Gegner gegenüber seine unbedingte Zustimmung zu erkennen gab.

[2]) Der Hauptheil der nachfolgenden apologetischen Partie dieser Einleitung findet sich ebenso wie einige Abschnitte der obigen Darlegung, bereits abgedruckt in der Dorpater Zeitschr. für Theologie und Kirche 1870. Heft IV. S. 533 ff.

Wenn ich recht sehe, lassen sich die mir gemachten Vorwürfe in drei Gruppen zusammenfassen. Der erste ist gegen die statistische Methode der empirischen Untersuchung gerichtet, sofern dieselbe nur die Form der unserer Beobachtung zugänglichen äusseren Handlungen, nicht aber ihren mit den Motiven zusammenhängenden sittlichen Werth, noch auch die sittlich berechtigten Normen menschlicher Handlungsweise erkennen lasse. Der zweite betrifft die Verwandlung der Sittenlehre in eine Socialethik, während doch die ethische Sphäre als Gesinnungs- und Gewissenssphäre rein personeller Natur sei, der socialethische Standpunkt hingegen zur Untergrabung der persönlichen Freiheit und Zurechnung, sowie schliesslich zum Natur-Determinismus führe. Endlich wird drittens hervorgehoben, dass meine Begriffsbestimmung der Socialethik theils Unklarheit, theils Widersprüche in sich schliesse, weil selbst bei Anerkennung des Gesetzes der Solidarität und bei Betonung des Gemeinschaftsfactors im Gebiete des Sittlichen doch die Einzelpersönlichkeit und das individuelle Gewissen die primäre und entscheidende Voraussetzung für alle sittliche Beurtheilung und Gemeinschaftsbildung sei. Prüfen wir die einzelnen Argumente für diese dreifache Opposition, die wie eine dreiflügelige Schlachtordnung mit schwerem Geschütz meiner Position verhängnissvoll den Untergang zu drohen scheint. —

Dass meine statistische Methode inductiver Untersuchung in Betreff ihrer Verwendung für ethische Schlussfolgerung Missdeutungen ausgesetzt sein und auf harten Widerspruch stossen werde, habe ich von vorn herein nicht anders erwartet. Deshalb habe ich in so ausführlicher propädeutischer und apologetischer Darlegung [1]) und namentlich bei der eingehenden methodologischen Untersuchung [2]) die Cautelen gegen den Missbrauch der Statistik und Wahrscheinlichkeitsrechnung für ethische Fragen, so wie die Berechtigung, Tragweite und Bedeutung dieser empirischen Untersuchungsweise festzustellen gesucht. Ich wies ausdrücklich jeden Gedanken ab, als könnte man normative, inhaltliche Sittengesetze auf diesem Wege gewinnen, oder als dürfte man gar meinen, „die christliche Idee des Guten oder des normalen Willens aus der äusseren Erfahrung und Beobachtung entnehmen zu können“.

---

[1]) Vgl. im ersten Bande dieses Werkes S. 1—80, besonders aber §. 15—18.

[2]) Vgl. Band I, S. 235—312, besonders §. 67 ff.

Dass mit der äusseren die „innere Erfahrung" Hand in Hand gehen müsse, wird der nunmehr vorliegende deductive Theil, so hoffe ich, klar und unzweideutig darlegen. Den Inhalt christlicher Ethik gewinne ich fast ausschliesslich durch die Beobachtung jenes inneren Erlebens, welches sich auf Grund der in Christo geschehenen Offenbarung und als Frucht der von ihm ausgehenden sittlichen Wiedergeburt ergiebt. Der Thatbestand christlichen Lebens in seiner Entstehung, Entwickelung und Vollendung wird allein die Grundlage für die christliche Sittlichkeitsidee und ihre systematische Entfaltung bilden können. Das habe ich in der „Allgemeinen Grundlegung" dieses Theiles, namentlich in den Schlusscapiteln derselben ausführlich zu erweisen gesucht. Aber auch in dem ersten Buche meiner Moralstatistik ist die Nothwendigkeit eines solchen deductiven Theiles zur Begründung einer christlichen Socialethik bereits unzweideutig ausgesprochen und näher motivirt worden (§. 20). „Es darf der theologische Ethiker (so äussere ich mich auf S. 74) jene Daten nicht als die Quelle und das Fundament seiner sittlichen Weltanschauung betrachten, sondern lediglich als ein Mittel der Controle und des empirischen Nachweises des ihm anderweitig schon Feststehenden". Und S. 84 heisst es: „der zweite Theil wird an die empirisch gewonnenen Gesetze vom Standpunkte biblisch-christlicher Weltanschauung aus anzuknüpfen und nach den Grundsätzen theologischer Ethik ein System christlicher Sittenlehre zu geben haben, in welchem das deductive Verfahren selbstverständlich vorwalten wird".

Um so unbegreiflicher erscheint es, wenn mein erster öffentlicher Recensent in den Glaser'schen Jahrbüchern [3]) seine Darlegung mit den Worten beginnt: „die Gebote der christlichen Sittenlehre statistisch bewiesen, — das ist allerdings etwas, wovon sich die bisherige Theologie und Philosophie nichts hat träumen lassen!" In spottender Weise fügt er hinzu: „Es muthet uns der Verf. nicht ohne Weiteres zu, auf dem Kopfe zu gehen; er giebt eine ausführliche Anleitung zu dieser Kunst". Und nun wird weiter entwickelt, dass ich, um die Ethik als „inductive und exacte Wissenschaft zu behandeln", zwei bisher als selbstverständlich geltende Voraussetzungen der Sittenlehre bei Seite schieben wolle: 1) die freie Selbstbestimmung des Individuums; 2) den gebietenden Charakter des Ethischen.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 149.

Mein Recensent glaubt diesen Schluss machen zu müssen, weil für mich „die Ethik nur als inductive Wissenschaft Geltung habe und auf Massenbeobachtung gegründet werden müsse.“ Allein ich sage grade das Gegentheil. Ich verlange die stete Ergänzung von Induction und Deduction, wie in jeder wissenschaftlichen Untersuchung, so insbesondere in den Geisteswissenschaften [4]. „Es giebt in der That“, sagt Oncken, „eine moralische Induction. Freilich darf man dabei nicht vergessen, dass die ächte wissenschaftliche Methode in der innigen Vereinigung beider Hebelkräfte, der Deduction mit der Induction, zu suchen ist.“ Dieses Verhältniss fortwährend im Auge gehalten zu haben sei, nach seiner Ansicht, eine auszeichnende Eigenschaft meines Werkes, welches sich in seiner vollen Bethätigung allerdings erst in dem noch zu erwartenden zweiten Theile werde auszuweisen haben [5]. Ich hoffe, die jetzt dem öffentlichen Urtheil vorliegende Arbeit wird meinem oben citirten Recensenten den Beweis liefern, dass ich die empirische Massenbeobachtung keineswegs zur ausschliesslichen Basis des ethischen Systems machen will. Sagt doch selbst ein Darwinist wie Häckel in seiner „natürlichen Schöpfungsgeschichte“, dass „ein rein empirisches, absolut aus Thatsachen zusammengesetztes Lehrgebäude ein wüster Steinhaufen sei, der nimmermehr den Namen eines Gebäudes verdienen werde“!

Dazu kommt, dass ich die Massenbeobachtung nur in der Hinsicht für bedeutsam und wichtig erachte, dass gewisse formale Gesetze der Willensbewegung in ihrer Gemeingültigkeit aus derselben entnommen werden können. Auch habe ich es schliesslich versucht, diese durch den Inductionsschluss gewonnenen Gesetze zu formuliren. Allerdings protestire ich dagegen, dass die Ethik eine Sammlung von Lebensregeln sei. Ich spreche derselben den lediglich gebietenden Charakter ab, da es sich bei ihr nicht bloss um Normen des Lebens, sondern vor Allem um den Einblick in den inneren Zusammenhang der Willensprocesse und um die Continuität und Motivität der sittlichen Lebensbewegung handele. Sonst gerathen wir in eine pelagianisch-rationalistische Gesetzesmoral. Aber nie habe ich geleugnet, dass aus dem Verständniss der Willensprocesse und im engsten Zusammenhang mit denselben sich eine Reihe von sittlichen Idealen und positiven, gebietenden Forderungen herausgestalten

---

[4]) Vgl. Band I dieses Werkes, S. 6 f. 61. 83. 171 ff. 285 ff. etc.

[5]) Vgl. Allg. Augsb. Zeitung. 1871. Nr. 158. S. 2823 f.

müsse, welche die Freiheitsbewegung des Willens zu normiren haben. Ich protestire feierlichst gegen jeglichen Antinomismus, wie gegen jede Form des Naturdeterminismus. Daher ist es auch nur mein Streben, die „freie Selbstbestimmung des Individuums" gegen die Willkürtheorie zu schützen, indem ich sie dem Gesetz der sittlichen Weltordnung des persönlichen Gottes einordne und zugleich die individuelle Willensbewegung in ihrem steten Zusammenhange mit der Gemeinschaftsbewegung zu erfassen suche.

Aber, so könnte man fragen und so haben die wohlmeinendsten Kritiker meines Werkes gefragt, wie soll dazu die Statistik von Nutzen sein, da sie erstens nur äussere Handlungen ohne Einblick in die Motive und zweitens fast lediglich böse Handlungen, also nicht Moralität, sondern Immoralität beobachten lehrt; — (es gäbe im Grunde keine Moral-, richtiger Moralitäts-, sondern nur Immoralitätsstatistik) — und da drittens sogar die beobachteten immoralischen Symptome (uneheliche Geburten, Ehescheidungen, Verbrechen, Selbstmorde) bei der grossen Verschiedenheit und Complication der Einfluss übenden Factoren nicht einmal einen sicheren Rückschluss auf das Maass der Immoralität der betreffenden Gesellschaftsgruppen gestatten (so Frank, Palmer, Wuttke, Wahlberg u. A.).

Was den ersten Einwurf anbelangt, so habe ich selbst wiederholt hervorgehoben und zugestanden, dass die „Statistik der Motive" noch sehr im Argen liege, und viel, wenn nicht Alles zu wünschen übrig lasse. Aber die methodische Gruppirung gleichartiger, in grosser Anzahl beobachteter Fälle lässt uns doch einen Rückschluss machen auf die Einfluss übenden Elemente und auf die eigenthümliche Zähigkeit (Tenacität) in der durchschlagenden Wirkung, sei es physischer, sei es rein geistiger und moralischer Ursachen. Die Beobachtung namentlich der Gleichmässigkeit periodischer sittlicher Phänomene, sowie die meist nachweisbare Motivirtheit ihrer Veränderungen weist hin auf eine Habitualität, auf eine Zuständlichkeit, auf eine Macht der Gewohnheit, kurz auf ein so consequentes Verursachungssystem auch auf dem Gebiete menschlicher Handlungen, dass wir eben daraus auf das Vorhandensein einer sittlichen Weltordnung zu schliessen genöthigt werden. Und zwar ergiebt sich auf diesem Wege nicht bloss die allgemeine innere Gesetzmässigkeit in der Wirkung und Auswirkung sittlicher Factoren, sondern es lassen sich auch mit einer an mathematische Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit gewisse formale sittliche

Grundgesetze entnehmen, welche für die nähere Begrenzung des Problems der Willensfreiheit von durchgreifender Bedeutung sind, namentlich in Betreff des Einzelwillens in seinem Verhältniss zum Collectivwillen, wie wir weiter unten sehen werden.

Da es sich hier also um lediglich formale Gesetze handelt, so ist es auch zunächst gleichgültig, ob wir abnorme oder normale Handlungen beobachten. Es ist ja unverkennbar, dass wir durch äussere Erfahrung, z. B. durch periodische Beobachtung der Handlungsweise und aller einzelnen Worte und Handlungen eines einzelnen Individuums nie zu einem absolut sicheren Schluss auf seine innere sittliche Qualität oder die letzten verborgenen Motive seines Handelns gelangen. Daher sollen und dürfen wir auch nicht „richten", d. h. kein sittliches Endurtheil fällen. Aber dennoch besteht die allgemeine Berechtigung und Nothwendigkeit, nicht bloss an den Früchten den Baum zu erkennen, sondern auch aus der Handlungsweise des Menschen, d. h. aus der beobachteten und sachlich gruppirten Summe seiner individuellen Willensdocumentationen ein Bild seines Wesens und ein Gesetz seines Handelns zu entnehmen. Sonst bestände überhaupt keine Möglichkeit ethischer Folgerung, weil es keine Willensconsequenz gäbe und die Freiheit etwas schlechthin „unberechenbares und unbeobachtbares" (Lotze) wäre. Wer das voraussetzt, dem muss freilich die statistische Beleuchtung menschlich socialer Bewegung ein Nonsens, weil ein Conglomerat zusammenhangsloser Notizen sein; wer aber an ein ethisches Causalitätsgesetz als an den vernünftigen Hintergrund aller Freiheitsbewegung glaubt, dem wird dieser vielleicht noch unbegründete Glaube zu einer festen empirischen Ueberzeugung durch die sinn- und lehrreichen Thatzeugnisse der Statistik.

Wie nun für die Beobachtung und Kenntnissnahme der Handlungsweise, des Charakters des Einzelindividuums oft die Pathologie seiner ethischen Lebensbewegung bedeutsamer ist als die Physiologie des normalen, gesunden Lebens, die als solche mehr verborgen ist und für unser Auge nicht so kenntlich zu Tage tritt, so ist es auch bei den moralischen Collectivpersonen der Fall. Die bösen Handlungen sind nicht bloss leichter zu beobachten, weil sie eben empfindliche und merkbare Störungen in dem Lebensprocess sittlicher Organismen zur Folge haben, sondern sie sind vielfach für unsere Beobachtung sittlicher Causation lehrreicher, weil für den charakteristischen natürlichen Typus sündiger Menschheit von symptomatischer Bedeutung. Ich verstehe es also kaum, wenn Palmer sich grössere Früchte

von der statistischen Zusammenstellung normaler, als von der gestörter Ehen verspricht, ja wenn er sogar die „numerische Fixirung gehorsamer Kinder und betender Seelen" als dasjenige bezeichnet, worauf er den „Hauptwerth" legen würde; oder wenn Wuttke eine Tugendstatistik innerhalb einer „vollgliederigen Gemeinde von wirklichen Heiligen" für erspriesslich, hingegen eine Sündenstatistik für nutzlos hält. Denn auch eine Tugendstatistik wäre, abgesehen von der Schwierigkeit ihrer Beschaffung, doch nicht dazu geeignet, die Normen für sittliches und christliches Leben aus ihr zu eruiren. Das vermag statistische und empirische Beobachtung an und für sich überhaupt nicht, wie auch Wuttke mit Recht hervorhebt: „aus der empirischen Wirklichkeit erhalten wir nie das Gold der sittlichen Idee, sondern nur unreine Schlacken". Der Thatbestand lehrt nur bei regelmässiger Beobachtung gewisse moralische Causationsverhältnisse erkennen, giebt aber nicht die Mittel an die Hand, durch welche eine Besserung des Schlimmen oder Förderung des Guten möglich ist, sagt überhaupt, — wie ich wiederholt betont habe, — nichts über den Unterschied von Gut und Böse aus. Daher ist es mir auch unbegreiflich, wie man mir den Gedanken hat imputiren können [1], ich hielte „das Mixtum-Compositum" der in der Moralstatistik behandelten Gegenstände für tauglich, „das Object christlicher Ethik zu werden!"

Fragt man dann aber wiederholt, wozu der ganze schwerfällige statistische Apparat, wozu die mühevolle Arbeit der Massenbeobachtung, so möchte ich an das in der Einleitung zu meinem Werk über die zuchtübende Bedeutung der Zahl und der exacten Beobachtung Gesagte erinnern. Die quantitative Massenbeobachtung macht ja das Wesen der Statistik aus. Und leider — gestehen wir es nur, da es einmal so ist — am Scheidewege zwischen der Zahl und der Phrase wählen auch von den Gebildeten neunzig Procent die Phrase! Im Gegensatz zu aller Phraseologie, glaube ich wohl mit Recht auf den oben bereits dargelegten Erfolg meiner Arbeit hinweisen zu dürfen, sowie andererseits mich auf die Entwickelungen in meinem Buche berufen zu können. Namentlich im Gegensatz zu dem Pelagianismus und Atomismus in der sittlichen Weltanschauung der Rationalisten hat sich uns auf empirischem Wege eine Reihe von wichtigen formalen Gesetzen sittlicher Lebensbewegung herausgestellt, welche theils auf die innere Nothwendigkeit eines

---

[1]) Vgl. Zeitschrift für Protestant. u. Kirche 1870, II, S. 106.

motivirten Zusammenhangs auch in der ethischen Sphäre hinweisen, theils die gliedliche Zusammengehörigkeit und sittliche Abhängigkeit des Einzelsubjects von der Gemeinschaft auf das Lehrreichste illustriren.

Wenn Delitzsch im Widerspruch zu meiner Betonung des Gemeinschaftsfactors sagt [1]), es sei gerade die Aufgabe der christlichen Ethik, in dem Christenthume die geistige Macht aufzuzeigen, welche das Individuum befähigt, den Bann jener Naturverhältnisse, dessen Ausdruck die Ziffer sei, zu brechen und „wahrhaft frei darüber zu herrschen", so scheint mir ein doppeltes Missverständniss hier vorzuliegen. Erstens übersieht Delitzsch, dass die Ziffer uns in der Moralstatistik nicht bloss „Naturverhältnisse" zum Ausdruck gebracht hat, sondern gerade die menschlichen Handlungen, und zwar nicht bloss die natürlichen (wie Eheschliessung, Ernährungsverhältnisse, Progenitur etc.), sondern auch manche geistlich und kirchlich bedeutsame, wie Communion, Kirchenbesuch, Confirmation, Trauungen etc. Sodann aber begeht er im Widerspruch mit dem von ihm selbst vorher Behaupteten den Fehler, das „wahrhaft frei werden" als schroffen Gegensatz zur Regelmässigkeit und der in ihr latitirenden Gesetzmässigkeit zu fassen. Gerade wegen der von Delitzsch selbst zugestandenen „Ineinanderordnung von Nothwendigkeit und Freiheit" kann es nicht Aufgabe christlicher Ethik sein, die „geistige Macht" neuen Lebens als eine Summe von Kräften und Motiven darzustellen, welche den Menschen der natürlichen Verkettung seiner sittlichen Daseinsweise entnimmt. Ich denke mir das vollendete Reich Gottes als ein derartig innerlich geordnetes und motivirtes, dass an demselben die „göttliche Arithmetik" am vollkommensten sich einst wird studiren lassen, weil eben Gott ein Gott des Maasses ist und auch der Christ als Gotteskind nur in maassvoller Weise sich seiner „Freiheit" bewusst werden kann und soll. Ich brauche meinen theuren Lehrer und Freund ja bloss an die Zahlensymbolik der alt- und neutestamentlichen Prophetie zu erinnern, bei welcher wir trotz aller Gesetz- und Regelmässigkeit ebensowenig von einem „Banne" empfinden, als bei einem schön harmonisirten Choral oder einer nach strengen Gesetzen mathematischer Architectonik gebauten gothischen Kirche.

Indem ich aber aus ziffermässiger Beobachtung keineswegs

---

[1]) Vgl. Delitzsch, System der Apologetik 1869 S. 476 ff.

irgend welche materialen Gesetze als Normen sittlicher Beurtheilung zu entnehmen versuche, ist auch der von Frank, Wahlberg u. A. hervorgehobene Einwand beseitigt, dass wegen der Complication der Einfluss übenden Momente nimmermehr aus der methodischen Zusammenstellung z. B. der unehelichen Geburten, Verbrechen, Selbstmorde etc. ein sicherer Rückschluss auf die sittliche Qualität oder das Maass der Verschuldung, sei es der Gesellschaft, sei es der Einzelindividuen, gemacht werden könne. Solche Schlussfolgerung weise ich ja ausdrücklich und überall auf's Entschiedenste ab. Zwar mag es für den politischen und kirchlichen Empiriker von grösster Wichtigkeit sein, innerhalb gleichbleibender und commensurabler Gesellschaftsverhältnisse aus der Zunahme gewisser gemeinschädlicher Symptome sich seine Maximen für etwaige Aufbesserung und Remedur der Gesellschaftsmomente zu entnehmen. Der wissenschaftliche Ethiker muss aber dagegen protestiren, dass man beispielsweise das baierische Volk für sittlich depravirter hinstelle als das französische, weil dort gegen 20%, hier nur etwa 7% der geborenen Kinder uneheliche sind. Ihm ist es nur von Wichtigkeit zu constatiren, dass sich in dem sich gleichbleibenden Procentverhältniss die Habitualität des sündlichen Willens in dem socialen Collectivkörper documentire, und nachzuweisen, welcherlei geistige und physische, universelle und individuelle Einflüsse die leisen Schwankungen motiviren, d. h. ihm kommt es vor Allem darauf an, aus der Beobachtung das grosse Gesetz der Motivität und Solidarität menschlicher Handlungsweise zu erhärten.

Ich berufe mich in dieser Hinsicht auf das Urtheil eines unparteiischen Kritikers (Frank), welcher trotz der von ihm geäusserten Bedenken gegen die Socialethik, doch anerkennt (S. 100), dass „die Herbeiziehung des grossen und interessanten „socialethischen Materials das zu erwartende System der Ethik „nach verschiedenen Seiten hin, insbesondere hinsichtlich der „Stellung des christlichen Individuums zur Gemeinschaft, hin„sichtlich des Maasses der Freiheit, welche dem einzelnen Gliede „des Socialkörpers eignet, hinsichtlich der Solidarität des sitt„lichen Bewusstseins, sowie hinsichtlich des das Gemeinwesen „durchziehenden Gesetzes der Sünde und ihrer regelmässig wie„derkehrenden Eruptionen, befruchte und bereichere. Es wird „das Verdienst einer solchen Ethik sein, dem individualistischen „Zuge, welcher nicht selten im christlichen Leben und in der

„theologischen Wissenschaft zu Tage tritt, ein Gegengewicht zu „geben durch Hervorkehrung der socialethischen Processe und „der von ihnen aus auf die Sittlichkeit der Einzelnen geübten „Influenzen.“

Damit scheint mir aber auch der nothwendige Schritt zur Darlegung einer socialethischen Weltanschauung gethan, ja es ergiebt sich mir daraus die Berechtigung und Nothwendigkeit, die gesammte Ethik als Socialethik zu behandeln. —

Gegenüber dem mannigfachen Widerspruch, der meiner Behandlung der Sittenlehre als Socialethik entgegengetreten ist und der in dem Einen Argumente gipfelt, dass alle ethische Verschlimmerung wie Erneuerung in der persönlichen Gesinnung wurzeln müsse, glaube ich vor allen Dingen auf eine bei allen Kritikern durchblickende, vielleicht von mir selbst verschuldete Missdeutung hinweisen zu müssen. Richtig verstanden und beurtheilt werden kann der neue Name, den ich für diese Disciplin vorschlage, doch nur aus dem Gegensatze, den ich im Auge habe und aus der Begründung, die ich ihm gebe. Der Gegensatz, wie ich von vornherein betone, ist theils die socialphysische Weltanschauung, welcher gegenüber ich den ethischen Charakter unsrer Disciplin zu retten suche, theils die atomistisch-individualistische Auffassung aller sittlichen Lebensbewegung, welcher gegenüber ich die Ethik unter dem Gesichtspunkte einer Socialwissenschaft behandeln zu müssen glaube. In ersterer Hinsicht haben mir fast ausnahmslos die Kritiker beigestimmt, indem sie meine Argumentation gegen den Naturdeterminismus bei der Beurtheilung gesellschaftlicher Lebensbethätigung auf Grund moralstatistischer Untersuchung als schlagend anerkannten. Weil geistige Factoren, weil namentlich die normativen Gesetze modificirend und durchschlagend auf die gesellschaftliche Bewegung influirten, liess sich der Schluss rechtfertigen, dass hier nicht blosser Naturzwang vorwalte, sondern eine moralische Weltordnung, die den Freiheitsbegriff involvire und zu einer ethischen Beurtheilung nöthige.

Warum aber Social-Ethik? — so lautet der Refrain fast bei allen Recensenten. Denn das Ethische ist doch die Domäne der individuellen Persönlichkeit! Zugestanden wird zwar im Allgemeinen die Bedingtheit des persönlich-individuellen Lebens durch die Gemeinschaftsfactoren, aber das beziehe sich lediglich auf die Naturseite menschlichen Lebens. Das Charakteristische des Personlebens sei, wie Luthardt in seinen neu erschienenen Vorträgen über die Moral des Christenthums wiederholt betont,

die Fähigkeit des „freien Entschlusses." Erst in der persönlichen Gesinnung und individuellen Initiative trete das specifisch Sittliche zu Tage.

Hier muss ich zunächst nun hervorheben, dass das eben die Frage ist, von welcher ich das „sub judice lis est" behaupte. Freilich vollzieht sich alles ethische Leben nur in der Sphäre des Persönlichen und daher nenne ich auch zum specifischen Unterschiede von aller Physik unsere Wissenschaft Social-Ethik. Ich gestehe bereitwillig zu, dass man „dem Begriff der ethischen Lebensbewegung der Menschheit nicht gerecht wird und dem Banne der Socialphysik nicht völlig entronnen ist, wenn man nicht Ernst macht mit der Idee der geistig-sittlichen Persönlichkeit und der persönlichen Freiheitsbethätigung der Menschen" [1]). Aber die Entstehung, wie die Entwickelung und Vollendung menschlicher Persönlichkeit, menschlichen Geistes, menschlichen Erkennens und Wollens realisirt sich nach meiner Anschauung und nach den von mir dargelegten empirischen Gründen ausschliesslich innerhalb der Gemeinschaft, als einer conditio sine qua non für alle Entwickelungsstadien sittlichen Lebens, so dass nicht bloss, wie Luthardt sagt [2]), das Naturleben, sondern auch das Personleben des Einzelindividuums eingesenkt erscheint in den Boden des Gemeinlebens, und seine physische nicht bloss, sondern auch seine geistig-sittliche Nahrung aus der ihn umgebenden ethischen Atmosphäre der Geschichtswelt entnimmt. Ich motivire das nicht bloss durch die gliedliche Stellung, die der Einzelne zu dem Gattungsorganismus einnimmt, sondern namentlich durch die angeborene Anlage, durch das Wachsen und Werden des Menschen als eines sittlichen Wesens, sofern er nicht autochthon oder autonom, sondern als Kind der Eltern, als Glied der Familie und des Volks, des Staates und der Kirche auch in Betreff seines persönlichen Seelenlebens sich in einer sittlichen Bestimmtheit bereits vorfindet, sobald er zum Bewusstsein gelangt. Von da ab wird er freilich ein neuer persönlicher Factor innerhalb der sittlichen Gemeinschaftsbewegung, ein Factor mit dem Vermögen relativer, geistig-sittlicher Initiative und entsprechender Verantwortung. Allein seine persönliche Freiheit erscheint so zu sagen eingehüllt in die sittlichen Voraussetzungen der geschlechtlich polarisirten Gattungs-Gemeinschaft und in diesem Sinne zwar nicht aufge-

[1]) Vgl. Simar in Reusch's theol. Literaturblatt Jahrg. 1870. S. 974.
[2]) Vgl. Ev.-Luth. K.-Zeitung a. a. O. S. 764.

hoben, aber derart beschränkt, dass ich ihn nur im Zusammenhange mit dem geschichtlichen Boden, auf dem er erwachsen, richtig beurtheilen und sittlich werthen kann. Was heisst das anders, als dass ich ihn nicht nach dem absoluten oder abstracten, sondern nach dem relativen und concreten Maasstabe derjenigen Normen zu messen ein Recht habe, welche in der ihn umgebenden geschichtlichen Gesellschaftsgruppe vorhanden, oder überhaupt, dem Gesetz zeitlicher Entwickelung gemäss, möglich und denkbar sind? In diesem Sinne wird allerdings in gewissem Sinne die Einzelperson „entlastet" (Wahlberg), aber nur theilweise und nicht ganz, und nur vor dem moralischen, nicht vor dem juridischen Forum der Beurtheilung; aber — wohl zu merken, — es geschieht, um die Gemeinschaft um so mehr zu belasten und zur sittlichen Selbstkritik zu veranlassen. Und in dem Maasse hinwiederum, als der Einzelne als ein entwickeltes oder gar als ein hervorragendes Glied der Gemeinschaft das Seinige zu dem sittlich entarteten Gemeinschaftszustande beiträgt, wird er um so mehr moralisch belastet, als nach dem Maasse seiner Entwickelung die Fähigkeit der Initiative und die Verantwortlichkeit seiner Handlungsweise steigt.

Damit erledigt sich auch die Reihe von Einwendungen, welche Palmer im Hinblick auf meine socialethische Beurtheilung corrumpirter Gesellschaftszustände macht. Es ist ganz richtig, wenn er sagt [1]: „So oft man sich fragt: was soll denn nun geschehen? wie soll's besser werden? so kann dies doch nur die Bedeutung haben, dass zu allererst ich mich selber frage, was kann und muss ich thun, nicht bloss in meiner eigenen Lebensführung, sondern auch mit den Mitteln, durch die ich als Beamter, als Prediger, als Schriftsteller oder als Hausvater, als Bruder etc. auf meine Nebenmenschen wirken kann etc." Allein — so könnte ich Palmer erwidern, — um bessernd zu wirken, um belebend auf die Umgebung zu influiren, muss man eben das Einzelgewissen aus dem Collectivgewissen heraus schärfen, und sich so ein Verständniss schaffen für die Wunden des Gemeinlebens, die man berufsmässig nicht bloss zu heilen, sondern vor allen Dingen schmerzlich mitzuempfinden hat, indem man sein Einzel-Ich zum Gemeingefühl erweitert.

Wie es also kein Widerspruch ist, zu sagen, dass es eine gottgesetzte, allgemein sittliche Weltordnung giebt, die in

[1]) Jahrbb. für D. Theologie XV., S. 400 f.

dem persönlichen Gotteswillen ihre schlechthin unbedingte Norm hat, und dass dennoch die menschliche Persönlichkeit sich innerhalb dieser Weltordnung frei, d. h. ihrem inneren Wesen entsprechend, geschichtlich und sittlich zu bethätigen vermag, dass es also eine innere Wechselwirkung zwischen dem göttlichen Factor der Weltregierung und dem menschlich-persönlichen der Geschichtsbewegung giebt, so ist es auch kein Widerspruch, sondern entspricht nur der erfahrungsmässigen Wirklichkeit, wenn wir eine innere nothwendige Wechselbeziehung zwischen dem socialen Gemeinschafts- und dem individuellen Personenfactor innerhalb der geschichtlich-sittlichen Völkerbewegung annehmen. Ja, in dem Wesen des Menschen als Individuum, als einem aus der Gattung herausgeborenen Personleben, das individuell, d. h. nicht bloss untheilbar, sondern auch unabtrennbar von seinem Geschlecht auf dem Generationswege zum Dasein gelangt und bereits in Folge der vorgefundenen Sprache und Sitte in einer von ihm nicht erst hervorgerufenen geistig-sittlichen Atmosphäre lebt, athmet und wächst, liegt es nothwendig begründet, dass seine geistig-sittliche Bewegung allezeit und allüberall social mitbedingt und influirt ist, ja dass er nur innerhalb der ihm eignenden Gemeinschaft sich sittlich überhaupt bewegen und bethätigen kann, wenn er nicht à la Caspar Hauser verrohen und verthieren, d. h. aufhören soll ein sittlich zurechnungsfähiges Wesen zu sein.

Das möchte ich unter meinen Kritikern namentlich Herrn Dr. Wilh. Schmidt (Pfarrer in Henschleben) entgegenhalten, wenn er am Schluss seiner ausführlichen und tüchtigen Abhandlung über „Moralstatistik und menschliche Willensfreiheit“ [1]) meine Auffassung der Sittenlehre als Socialethik glaubt desavouiren zu müssen. Freilich, wem „Gesetzmässigkeit und Verantwortlichkeit“, „Gebundenheit und Freiheit“ überhaupt exclusive Gegensätze sind, mit dem werde ich mich schwerlich verständigen können. Bei solcher Auffassung erscheint natürlicher Weise auch die „sociale Bedingtheit“ individuell-sittlichen Lebens als eine Leugnung oder Antastung der Freiheit. Wie aber Dr. Schmidt als Gegenbeweis gegen meinen Satz von der steten Abhängigkeit des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft das „unmittelbare Verhältniss des Individuums zu Gott“ anführen kann, ist mir nicht klar. Denn dass auch das „Gewissen“ als ethischer Niederschlag dieses Verhältnisses nie in dem „selbstständigen

[1]) Vgl. Allgem. liter. Anzeiger für das evang. Deutschland. Besonders Bd. X, 1872, S. 260 ff.

Einzelwesen“ als solchem sich entwickelt, lehrt doch allüberall die Erfahrung, es sei denn dass man den Menschen als „gottentsprossenes Wesen“ seinem geschichtlichen und natürlichen Lebenszusammenhange zauberhaft entnimmt. Der Satz: „erst sind die Einzelnen und dann die Gemeinschaft“ [1]) ist eben der von mir auf Grund realistischer Beobachtung allseitig widerlegte. Auf den „Protoplasten“ kann man sich für denselben namentlich bei der ethisch-geschichtlichen Deductionsweise nicht berufen, abgesehen davon dass Gott den ersten Menschen sofort als „Mann und Weib,“ also in geschlechtlicher Polarität ins Dasein hat treten lassen, so dass die Wechselbeziehung, das gegenseitig Sicherkennen als die Bedingung ihrer sittlichen Entwickelung erscheint. Stellen wir uns aber auf den Boden der gegenwärtigen Erfahrung, so zeigt sich auch bei den „Stiftern“ von Gemeinschaften, dass sie immer bereits ihre Fähigkeit dazu aus dem vorausgesetzten Gemeinschaftsboden gesogen.

Aber, — so meint Dr. Schmidt — „die gliedliche Stellung des Menschen zur Gemeinschaft ist vorübergehender Natur. Familie, Volk, Staat und Kirche sind Formen in seinem Sosein irdisch vergänglichen Gemeinschaftslebens.“ Wenn also die Beziehung zu denselben für das Wesen des Menschen als sittlichen Subjectes nicht für „constitutiv“ angesehen werden dürfe, müsse auch mein Gedanke einer Socialethik fallen. Gewiss. Aber an der Haltbarkeit jenes „Wenn“ erlaube ich mir auch nach den von Schmidt angeführten Gründen zu zweifeln. Denn das von ihm so bezeichnete rein „a priori entstandene personale Verhältniss zu Gott,“ welches die Voraussetzung für alle menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen sein soll, ist eine pure Illusion. Niemand kommt zur Gotteskindschaft ohne ein Gottesreich auf Erden und die Gemeinschaftsgebilde haben daher auch im vollendeten Gottesreiche ihre ewig zielsetzliche Bestimmung, wie ich solches in diesem zweiten Bande, nament-

[1]) A. a. O. S. 262. „Wir haben,“ — fährt Schmidt an jener Stelle mit Beziehung auf meinen Versuch einer Socialethik fort, — „kein Verständniss für ein Unternehmen, so grossen Styles seine Anlage auch ist, welches die Lebensbewegung innerhalb der Menschheit so darzulegen, so auf Gesetze und Prinzipien zurückzuführen sucht, dass uns mittelst derselben die gottgewollte Bestimmung der Gesammtheit und in ihr erst der Einzelnen gewährleistet werde,“ Ich bedaure, mich ihm gegenüber in ähnlicher Lage zu befinden. Denn wie das „Gewissen ohne alle Einwirkung menschlicher Sitte und auch ohne gliedliche Beziehung zu irgend einer menschlichen Gemeinschaft“ als „Gottesthätigkeit im Menschen“ entstehen soll, ist mir absolut unverständlich.

lich im Zusammenhange mit der christlichen Güter- und Gemeinschaftslehre ausführlich dargelegt habe.

Für seine individualistische Freiheitstheorie führt Schmidt noch einen sonderbaren Beweis an. Ein „allem Gesellschaftsleben entrücktes Wesen, — ein Eremit, ein verschlagener Nordpolfahrer oder ein einsam verirrter Afrikareisender, — höre doch nicht auf, ein sittliches Subject zu sein!“ [1]) Dieses schwächliche Argument beweist das Unzureichende seiner gesammten Anschauungsweise. Denn es liegt doch wahrlich auf der Hand, dass der Vereinsamte oder Verschlagene, ebenso wie der in seinem Kämmerlein Betende oder der momentan allein Seiende, alle jene Erfahrungen, die er in der sittlichen oder religiösen Culturgemeinschaft gemacht, in die Einöde und Einsamkeit mitnimmt, sonst wäre er allerdings kein „sittliches Subject“. Sprache, Gewissen, religiöse Anschauung, christlicher Glaube etc. etc. — sie sind alle empirisch nicht vorhanden und als Besitz des Einzelindividuums nicht denkbar ohne „der Menschen und der menschlichen Sitte vorausgesetzte Einwirkung“.

Daher kann auch, trotz ihrer individualistischen Tendenz, die atomistische Personalethik, wie Wahlberg [2]) richtig sagt, nimmermehr davon gänzlich absehen, dass „der Einzelne auf dem Isolirschemel des absoluten Fürsichseins und Selbsterziehens gar nicht beurtheilt werden kann.“ Aber er gesteht doch zu, dass ihr „die richtige Einsicht in den socialethischen Prozess des Werdens der auf ergänzende Gemeinschaft angewiesenen menschlichen Persönlichkeit“ gefehlt habe.

Selbst die pantheistisch-speculative Weltanschauung vermag dieser Gefahr der Isolirung der geistigen Persönlichkeit, d. h. der abstracten Behandlung und Beurtheilung derselben nicht mit Erfolg entgegenzutreten. „Die Ethik“ — sagt Oncken treffend, „hat sich bisher, getreu dem individualistischen Charakter der Philosophie, überhaupt nur als Personalethik gekannt. Die Voraussetzung, dass der einzelne Mensch Maass und Zweck aller Dinge sei, um welchen sich das ganze Universum so zu sagen drehe, ist keineswegs eine Erfindung moderner Geistesströmung; sie ist als Grundelement in der ganzen Philosophie seit den Zeiten der Sophisten Altgriechenlands enthalten gewesen. Und nicht einmal die Persönlichkeit in ihrem wirklichen Dasein war dabei zum Ausgangspunkte genommen. Das Subject, wie es mehr oder weniger in allen Lehrgebäuden zu Grunde gelegt ist, war nichts

---

[1]) A. a. O. S. 263.

[2]) Vgl. Wahlberg a. a. O. S. 569 ff.

als eine ideelle Abstraction, ein „Vernunftpunkt“, wie Schleiermacher sich ausdrückte, eine selbstgewählte Fiction, der man eine ebenso abstracte Objectivität: die Idee des Allgemeinen gegenüberstellte und denen beiden nichts im thatsächlichen Leben entsprach. So hat die ganze Philosophie bis in die neueste Zeit auch in ihrer pantheistischen Form an einem unüberwindlichen Individualismus gekrankt, der sich entweder als selbstvergötternder Idealismus, oder als fatalistischer Naturalismus weiter ausgestaltete. Dem lebendigen Subject muss aber nicht, wie es bisher üblich war, eine allgemeine abstracte Idee, sondern wieder ein Lebendiges als Object gegenübergestellt werden. Nach dem fundamentalen Satze, dass das Einzelne nur durch seine Vielheit, der Theil nur durch sein Ganzes besteht und sich begreifen lässt, glauben wir, hätte man von Anfang an als Gegenpol des Subjectes nicht das ganze ungeformte Universum, sondern in richtigem Schlussverfahren eine Vereinigung gleichartiger Substanzen, eine Vielheit von Subjecten annehmen müssen. Das Objective zu dem „Ich“ ist nicht alles mögliche; es ist in genauer Consequenz der empirischen Beobachtung das „Wir“, d. h. die organisirte Gemeinschaft ... Das allgemeine Leben tritt nur in und mit der Gesellschaft zu Tage und das Grundelement derselben ist nicht ein abgetheiltes Etwas, es ist selbst wieder eine Gesellschaft, das „Paar“, — welches sich im Fortlaufe der Zeit zur Familie entfaltet. Und auch diese steht unter näherem und fernerem Einfluss anderer gesellschaftlicher Organismen.“ [1])

Die Begründung dieser Auffassung ist nach Oncken mit eine Frucht der aus der Statistik gewonnenen „moralischen Induction.“ Darauf hat auch mein Versuch einer Socialethik in der That „alles Gewicht der Begründung gelegt“ und eben desshalb, im Gegensatz also gegen den weit verbreiteten pelagianischen, rationalistischen, synergistischen und idealistisch-subjectivistischen Atomismus und Individualismus will ich die Ethik als Socialethik, d. h. mit steter Betonung des vielfach vernachlässigten collectiven Factors sittlicher Lebensbewegung behandelt wissen.

Diese etwas abstracte Darlegung wird vielleicht mehr Fleisch und Blut gewinnen, wenn ich sie im Zusammenhang mit der biblisch-christlichen Weltanschauung in Betreff der Lehre von der Sünde (dem alten Menschen) und der Wiedergeburt (dem neuen Menschen) durch einige skizzirende Striche illustrire.

Wuttke, Frank u. A. leugnen nicht, dass meine moral-

[1]) A. Oncken a. a. O. S. 2823.

statistische Untersuchung ein schlagender Beweis für die Wahrheit der Lehre von der Erbsünde sei und selbst Palmer giebt die „Vererbung von Gutem und Bösem" zu. Wie man das aber vermag bei einseitiger Betonung des persönlichen Factors in aller ethischen Lebensbewegung, ist mir unverständlich. Gerade die Genesis und das Wachsthum der Sünde lässt sich nur socialethisch zum vollen Verständniss bringen. Der alte Mensch wird als alter Adam vom Standpunkte der sogenannten Privatmoral nimmermehr verstanden. Denn es wurzelt die Sünde in der Geburtsanlage und entwickelt sich aus der bösen Lust, die bereits vor dem Bewusstwerden des Willens da ist und innerhalb der socialen Collectivgebilde unter dem corrumpirenden Einfluss der Unsitte zu den verschiedensten individuellen Charakterformen der Selbstsucht ausgestaltet wird. Wenn Palmer meine Behauptung: „die Anerkennung der Generationssünden sei die ethische Voraussetzung für die rechte Sympathie und Antipathie, für Milde und Schärfe des sittlichen Urtheils" als „vollkommen wahr" anerkennt, wie kann er dann leugnen, dass solches durch die Socialethik mit erhärtet wird? Wie kann er überhaupt jene Wahrheit zugestehen, wenn es nur ein Einzelgewissen, und kein Collectiv-, kein Volks-, kein Familiengewissen giebt?

Es scheint mir auch jene Wahrheit noch keineswegs ein Gemeingut christlicher Ethiker zu sein. Im Gegentheil. Nicht wenige sind der Meinung, — neuerdings hat sich sogar Frank in diesem Sinne ausgesprochen [1]) — dass man in der Ethik von der Sündenlehre ganz absehen müsse. Wir können im Gegensatz hiezu der neuesten „Theologischen Moral" [2]) nur zustimmen, wenn sie die „Krankheitsgeschichte" des Menschen mit eingehender Ausführlichkeit behandelt. Harless, v. Hofmann, auch Martensen u. A. scheinen mir in dieser Hinsicht bei der Beurtheilung christlichen Heilslebens sich auf einen viel zu idealistischen Standpunkt zu stellen [3]). Wenn Frank sagt: „eine selbstständige Lehre von der Sünde könne nicht Gegenstand der christlichen Ethik sein", so ist mir das zunächst an und für sich unverständlich, da der Process des Heilslebens

---

1) Vgl. Erl. Zeitschr. für Prot. u. Kirche a. a. O. S. 104 und in der Beurtheilung der Martensen'schen Ethik ebendas. 1872. S. 360.

2) Vgl. Vilmar, theol. Moral. Akadem. Vorlesungen herausgegeben von C. Israël. Thl. 1, 1871. S. 119—369.

3) Vgl. den näheren Nachweis dafür in dem grundlegenden Theil dieses Bandes §. 9 ff.

nur auf der Folie des Krankheitsprocesses darzulegen ist und gerade die christliche Ethik die Sünde durch das Gesetz als Sünde wahrhaft erkennen lehren muss. Sodann aber scheint mir jene Behauptung auch mit dem in Widerspruch zu stehen, was Frank als die „eminent practische Bedeutung" der moralstatistischen Untersuchung anerkennt [1]), dass wir nämlich „mit Hülfe der Statistik den Riesenleib der Menschheit in seinen pathologischen Beziehungen kennen lernen, diesen Leib des Todes, in dessen Adern das Gift der Sünde verzehrend haust."

Soll aber das Böse in wahrhaft ethischem Sinne erfasst und zum Verständniss gebracht werden, so muss es auf Grund erfahrungsmässiger Beobachtung bis in seine tiefsten Wurzeln hinein verfolgt werden.

Es ist ein allgemeiner Fehler unsrer ethischen Betrachtung des menschlichen Wesens, dass man immer den fertigen und bewusst entwickelten Menschen als das Object derselben ins Auge fasst. Dadurch verschliesst man sich von vorn herein das Verständniss für die Eigenthümlichkeit des alten Menschen, der nie als Einzelsünder, so zu sagen als böses Geistwesen verstanden werden kann, sondern nur im Naturzusammenhange mit der adamitischen Menschheit und mit der makrokosmischen Sünde. Das aber ist es eben, was die socialethische Behandlung bezweckt und allein zu leisten vermag. Vom creatianischen Gesichtspunkte aus, — das glaube ich meinem katholischen Recensenten gegenüber auf's Entschiedenste festhalten zu müssen — wird jene Auffassung des Bösen in seinem Gattungszusammenhange und in seiner allmäligen Genesis allerdings in Frage gestellt, ja geradezu unmöglich gemacht.

Ich kann den in meinem Buche oft vorkommenden Satz: „Es giebt keine rein individuelle Verschuldung" — durchaus nicht als „in socialethischem Sturmlauf" gethane Aeusserung [2]) zurücknehmen oder restringiren. Er ist buchstäblich wahr und wird durch die empirische Beobachtung allseitig bestätigt, so wie er durch das christliche Gewissen auf Grund ernster Selbstkritik als ein auch biblisch berechtigter (Luc. 13, 4 f. Röm. 3, 10 ff., Ps. 14, 3 ff.) anerkannt werden muss. Jener pelagianischen Einbildung, wie sie z. B. in der Argumentation des Dr. Wahlberg trotz seines oben erwähnten Zugeständnisses du ch-

[1]) Vgl. Zeitschr. für Prot. u. Kirche a. a. O. S. 77.

[2]) Vgl. Reusch, theol. Literaturbl. a. a. O. S. 469 u. Dr. W. Schmidt, im literar. Anz. v. Andreä, Zöckler u. Cremer Bd. X. 1872. S. 263.

schimmert, wie sie selbst bei Drobisch und anderen Moralstatistikern zu Tage tritt, wonach der Verbrecher nur für sich allein schuldig ist, und namentlich der sogenannte „gute und unverdorbene (sic!) Bruchtheil der Gesellschaft“ nicht mit zur Verantwortung gezogen und sittlich belastet werden darf, ist — so scheint mir — durch meine Darstellung von vorn herein ein Damm entgegengesetzt. Die Vertiefung des sittlichen Schuldbegriffs ist gegenüber dem selbstgerechten Pharisäismus nur von socialethischem Standpunkte möglich, wenngleich ich es Wahlberg gerne zugebe, dass vor dem juridischen Forum jeder für sein Verbrechen einzustehen und die sühnende Strafe zu erdulden hat. Darin liegt neben der relativen Berechtigung eben die relative Unvollkommenheit des juridischen Urtheils begründet, dass es die moralische Gesellschaftsschuld am Verbrechen nicht eruiren und äusserlich strafen kann. Moralisch aber muss sich die Gesammtheit mitschuldig wissen an den aus ihr herausgeborenen Gesetzwidrigkeiten, weil dieselben in ihrer Mitte grossgezogen werden, weil dieselben nicht wie ein Deus ex machina von irgendwoher als platzende Bomben in die an sich gute Gesellschaft hineinschlagen, sondern aus dem vergifteten Boden emporwachsen, genährt durch die unsittliche Gesellschaftsatmosphäre. Das glaube ich durch Tausende von Beispielen in meiner moralstatistischen Untersuchung nachgewiesen zu haben; so namentlich bei dem Verbrechen des Kindsmordes, dessen collectiven Charakter Wahlberg mit allgemeinen Redensarten und Appellationen an den „unverdorbenen Theil der Gesellschaft“ vergeblich zu entkräften sich die Mühe giebt. Vor Allem wies uns neben der verzweigten Criminalität die Todes- und Selbstmordstatistik mit ihren schauerlichen Regelmässigkeiten auf die grassirenden Gesellschaftssünden hin. Wie die Prostitution ihren Heerd ebenso in den sogenannten besseren Gesellschaftskreisen hat, so entspringt der acute Selbstmord aus jener chronischen Selbstmordtendenz, wie sie bis in die gebildeten Sphären hinauf als ein Zeugniss für die verkrüppelnde, das Leben unterminirende Macht der Sünde zu Tage tritt. Und vollends in den unehelichen Geburten, in der Ehescheidungsziffer, ja selbst in den Todtgeburten und vereinzelten Nothzuchtverbrechen, — überall frappirte uns die mit den Gesammtschäden parallel laufende constante Steigerung derselben. Weil das „ehebrecherische Geschlecht“ dahinter steckt, muss die Fäulniss auch in ganzen Generationssünden zu Tage treten. Wer wollte da in eitler Selbstbespiegelung oder unglückseliger Selbst-

täuschung sich selbst freisprechen von den so ansteckend und epidemisch wirkenden „Theilnehmungssünden", wie Schleiermacher sie nannte. Jenes tiefsinnige Wort: „Wer unter euch ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein," — tritt Einem dabei unwillkürlich vor die Seele. —

Schon bei der Krankheitsgeschichte des Menschen sehen wir, dass die socialethische Betrachtung sich keineswegs, wie man mir auch gesagt hat, blos auf die Sphäre bürgerlicher Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erstreckt, sondern an die tiefsten Wurzeln der menschlichen Gesinnung und Gesittung uns herantreten und dieselben untersuchen heisst. Das ist aber auch auf dem Gebiete christlicher Lebenserneuerung oder des eigentlichen Heilslebens der Fall. Die Genesis des Unheils oder des unheiligen Lebens zeigt uns nur die Kehrseite des Heilsprocesses, welcher jedenfalls dem Krankheitszustande angepasst sein will. Auch die christliche Erneuerung des Subjects lässt sich nur vom socialen, näher vom kirchlichen Standpunkte, vom Boden des Reiches Gottes aus verstehen und richtig ethisch verwerthen. Das christlich Gute ist nie und nimmermehr die specifische Domäne des Einzelsubjects und wird auch nicht von dem Menschen als Einzelperson erfasst und verwirklicht. Das tritt bereits deutlich zu Tage, wenn wir die Wiedergeburt als den eigentlichen Centralpunkt und Mittelbegriff christlicher Ethik, sofern sie wissenschaftliche Darstellung des Heilslebens bezweckt, ins Auge fassen.

Das ist nicht etwa ein alttestamentlicher Standpunkt der Auffassung. Wenn Delitzsch[1]) vom Israel des alten Bundes sagt: „der Einzelne wusste sich als Gottes Kind noch nicht für seine Person, nur als Glied des Volkes" — so thut er Unrecht, solch ein Bewusstsein dem neutestamentlichen Gotteskinde für alle Stufen der Entwickelung seines Heilslebens abzusprechen. Ueberhaupt würde ich das persönliche und das Gliedschaftsbewusstsein weder für die Zeit der alt-, noch für die der neutestamentlichen Reichsgenossenschaft in Gegensatz zu einander stellen. Sie bedingen sich vielmehr gegenseitig. Das Kindsein und Kindwerden setzt eben die christliche Gemeinschaft als den Mutterschooss und den göttlichen Geist als die Zeugungskraft im Worte voraus. Hier coincidirt wiederum der göttliche, sociale und individuelle Factor des Lebens bei der Wiederherstellung und sittlichen Erneuerung des Subjects. Diesen Gedanken im Einzelnen durchzuführen ist die Aufgabe dieses zwei-

[1]) Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 491.

ten Theiles meines Werkes. Palmer hat ganz Recht zu vermuthen, dass das Ganze meiner Untersuchung darauf hinauslaufen soll „Socialethik in Kirchlichkeit umzusetzen"; nur bedarf es dazu keiner „Umsetzung", sondern der einfachen Setzung und Durchsetzung jener Wahrheit, dass „wer das Reich Gottes nicht nimmt als ein Kind, nicht in dasselbe hineinkommen kann".

An eine polemisch confessionelle Ausgestaltung der Ethik braucht dabei nicht gedacht zu werden, wie Dr. Wahlberg mir gegenüber mit einem gewissen Grausen die Befürchtung ausspricht. Aber confessionslos, d. h. bekenntnisslos kann die Moral ebensowenig sein als die Religion und Kirche, aus welcher sie als eine christliche hervorwächst. Confessionslos hiesse da nichts anderes als charakterlos. Wenn es eine Ethik des Reiches Gottes giebt, wenn Christenthum und Christentugend nicht ohne religiöse Glaubensgemeinschaft gedacht werden kann, wenn die ganze Schrift Weltreich und Gottesreich als zwei gewaltige, für den gesammten sittlichen Kampf der Einzelpersönlichkeit bedeutsame Mächte einander gegenüberstellt, so darf und kann auch die Wissenschaft der Ethik diese socialen Factoren alles christlichen Lebens nicht ignoriren oder bei Seite schieben.

Mit Unrecht werfen mir daher Wuttke und Palmer vor, dass meine Socialethik des Schriftbodens ermangele, da „der Herr wie die Apostel sich bei der Mahnung zu sittlich christlicher Erneuerung stets an die Person, nie an ein Collectivum wenden." Das kann ich so ohne weiteres nicht zugestehen, da die collective Mahnung und Ermahnung nicht bloss bei der Gesetzgebung gegenüber dem „Volke Gottes" in den Vordergrund tritt, sondern auch in der neutestamentlichen Paränese die Gemeinden als solche oder die Gruppe der Jünger angeredet und angefasst werden. Aber freilich schliesst das die Mahnung an den Einzelnen nicht aus, sondern ein. Nur lässt auch die an die Einzelseele gerichtete Mahnung stets das „Trachten nach dem Reich Gottes" und „seiner", nicht der eigenen „Gerechtigkeit" in den Vordergrund treten. In der Stellung zum „Reich" ist ja die Freiheit und Lebensbewegung der Einzelpersönlichkeit nicht gehemmt, sondern erst wahrhaft ermöglicht. Die neutestamentliche Gemeinde hat nicht, wie Delitzsch in seiner Apologetik mir gegenüber missverständlich behauptet[1]), schlechthin aufgehört „Volksgemeinde" zu sein. Denn mit dem „Reich

---

[1]) Vgl. Delitzsch, System der christl. Apologetik. Leipzig 1869, S. 476 ff.

Gottes“ ist auch „das heilige Volk, das Volk des Eigenthums“ (1. Petri 2, 9) in die neutestamentliche Sphäre hinübergetreten, wenn auch in dem modificirten Sinne des geistlich verklärten Universalismus gegenüber dem alttestamentlich an das natürliche Volksthum gebundenen Particularismus. Wegen der gliedlichen Stellung der Einzelchristen zum Ganzen soll auch die Person des Christen nie als ein „in sich selbst ruhendes und sein selbst mächtiges Wesen“ bezeichnet werden. Gerade die Socialethik bewahrt vor dem Nivellement der Unterschiede, wie vor falscher Apotheose der wiedergebornen Persönlichkeiten. Nur Gott ist „ein in sich selbst ruhendes und sein selbst mächtiges Wesen“. Der Mensch, auch als Person und Christ betrachtet, bleibt ein stets abhängiges und nur in Gott und inner der gottgesetzten Heilsgemeinde gefreites Wesen.

Die socialethische Betrachtungsweise desavouirt somit keineswegs die Bedeutung des christlichen Einzelsubjects, sondern weist ihm bloss seine richtige, bescheiden gliedliche Stellung an, wie sie dem Genossen des Volkes Gottes und allen denen gebührt, in Bezug auf welche Paulus sagt: „gleicher Weise, als wir in Einem Leibe viele Glieder haben, also sind wir viele Ein Leib in Christo, aber unter einander ist einer des anderen Glied“ (Röm. 12, 4 f.). „Ihr seid der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Theil“ (1 Cor. 12, 27; Eph. 4, 12; 5, 30; Col. 1, 24 etc.). Das ist wahrhaft christliche Socialethik! —

Wenn aber auch innerhalb der also aufgefassten „Socialethik“ der personale Factor zum Recht und zur Anerkennung kommen soll, kann dann überhaupt der Begriff derselben klar und widerspruchslos ausgestaltet werden? Bleibt nicht auch bei Betonung der Solidarität und des Gemeinschaftsfactors die Ethik doch wesentlich Individual- und Personalethik?

Ich bin weit entfernt diesem letzten, mir von verschiedenen Kritikern, namentlich aber von Dr. Wahlberg gemachten Vorwurf gegenüber, mich eigensinnig auf den von mir erfundenen Namen zu steifen oder denselben auch nur anzupreisen. Ich leugne durchaus nicht, dass er eine Einseitigkeit involvirt, indem er den meiner Ansicht nach bisher zu sehr vernachlässigten Factor ethischen Lebens stark betont und ihn so zu sagen vorschlagen lässt, wie bei dem Ausdruck Personalethik der persönliche, bei der Benennung theologische Ethik der göttliche vorschlägt. Es ist eben das Geschick Staubgeborener, dass sie — namentlich im Gedränge wissenschaftlichen Ringens — nicht ohne Einseitigkeit sich bewegen können. Ich will auch gern

zugestehen, dass eine particula veri darin liegt, wenn Frank sagt [1]), es geschehe mitunter, dass wer zuerst in eine Fundgrube noch nicht verarbeiteter Stoffe sich vertieft und ihrer Bedeutung für den weiteren Ausbau der Wissenschaft inne wird, mit seinen Erwartungen und Hoffnungen „über das Ziel hinausschiesst.“ Aber darin irrt er, dass ich je aus der Moralstatistik „eine Ethik habe construiren“ oder durch die Betonung der „Gesammtethik“ die „Ethik der Einzelnen“ habe zurückdrängen wollen.

Socialethik und Personalethik fallen mir allerdings in gewissem Sinne zusammen, weil in dem Ausdruck Ethik bereits das Persönliche, mit dem Willensmoment Zusammenhängende, enthalten ist. Dadurch erledigt sich auch das von Wahlberg [2]) aufgestellte Dilemma: „Entweder“, sagt er, „sind die sittlichen Bewegungsgesetze der Socialethik mit denen der Individualethik identisch oder nicht identisch. Im ersten Falle — (es ist das derjenige Fall, den ich acceptire und vertrete) — ist alle Ethik Socialethik; im zweiten Falle (den ich mit Wahlberg perhorrescire) giebt es eine doppelte Buchhaltung auf dem Gebiete des Moralischen, eine für das Gemeinleben und eine für den Hausgebrauch des Einzellebens.“ Es ist von mir in meinem Buche wiederholt darauf hingewiesen worden, dass es meiner Ueberzeugung nach keine „Privatethik“ geben dürfe, die mit allgemein gültigen Sittengesetzen in Widerspruch treten könnte. Sie wäre lediglich ein Mittel, die Immoralität zu befördern. Aber der erstere Fall, in welchem aus den genannten Gründen alle Ethik Socialethik ist, erscheint deshalb nicht bloss acceptabel, sondern vollkommen berechtigt, weil eben und sofern der Process des Ethischen stets innerhalb der Gemeinschaft oder, was dasselbe, innerhalb der Geschichte sich vollzieht. Ich möchte daher den Namen „Socialethik“ nur deshalb vorläufig beibehalten, um jedem Leser damit anzudeuten und von vorn herein zu sagen, wess Geistes Kind meine Sittenlehre ist, d. h. dass ich Moral, Sittlichkeit, Heilsleben, Glaube, Liebe, Tugend etc. etc. nicht ohne Gemeinschaftsbedingung und Gemeinschaftsbeziehung begrifflich zu denken im Stande bin, mit andern Worten, dass mir Privat-Moral, trete sie auch unter dem vornehmen Titel einer „morale indépendante“ [3]) auf, ein Unding und ein Unsinn ist.

[1]) Vgl. Zeitschr. für Protest. u. Kirche a. a. O. S. 101.

[2]) Vgl. Tüb. Zeitschr. für Staatsw. a. a. O. S. 566.

[3]) Vgl. C. Coignet, la morale indépendante. Paris 1869. Individualismus und abstracte Gleichheitstheorie reichen sich hier die Hand.

Daher kann ich auch dem wohlgemeinten Rathschlage meines katholischen Recensenten nicht beistimmen, wenn er sagt [1]: „Socialethik und Personalethik sollen nicht als Gegensätze betrachtet werden, sie sollen sich wechselseitig tragen und ergänzen; dann dürfe die Wissenschaft sich in dieser Hinsicht eines ächten Realismus rühmen.“ Mir scheint, der gesunde Realismus werde nur dann gewahrt, wenn man die Thatsachen reden lässt und die Erfahrung belauscht. Aus der Empirie aber ergiebt sich mir, dass eine Personalmoral nicht eine Ergänzung, sondern eine Zerstörung der wahrhaft ethischen Weltanschauung wäre. Denn die Erfahrung lehrt, dass die Einzelperson nur als Glied am Ganzen sittlich sich zu entwickeln und der Sitte gemäss zu handeln vermag. Im Wesen des Ethischen, als dem normativen Ausdruck für geistig-sittliche Geschichtsbewegung, liegt das Persönliche bereits mit enthalten, erscheint in demselben so zu sagen „aufgehoben“ (um mit Hegel zu reden) und gelangt zu seiner wahren, universell humanen Bedeutung.

Wir dürfen nie vergessen, dass Selbstlosigkeit — (Christus nennt es: „sein Leben verlieren“) — die wenn auch für unseren Egoismus schmerzliche, aber unumgängliche Bedingung persönlicher Grösse im christlichen Sinne ist. Selbstlosigkeit nicht im Schopenhauer'schen oder Hartmann'schen Sinne der Selbstvernichtung, sondern im Sinne der liebenden Hingabe an das Gute, als den gottgewollten Gemeinschaftszweck!

Dass „diejenige Privatmoral, welche ich in Abgang decretiren zu müssen glaube, unter Christen nie bestanden hat“, wie Palmer sagt [2]), muss ich nach meiner Kenntniss namentlich rationalistischer Ethik bestreiten. Auch Palmer giebt zu, dass sie im practischen Leben vorkommt, nur dass er die Ethik nicht dafür verantwortlich machen will. Uebrigens bin ich vorläufig zufrieden mit dem Zugeständniss, das er mir am Schlusse seiner Kritik macht, indem er die von mir illustrirten Thatsachen als „höchst dankenswerthe, das sittliche Auge schärfende Belege für alte ethische Wahrheiten“ anerkennt, die „wir uns auf's Neue zu Herzen nehmen wollen, die uns auch in der wissenschaftlichen Ethik auf manches erst recht aufmerksam machen, was man sonst (— also doch? —) mehr oder weniger unbeachtet liess“.

Namentlich haben einzelne treffliche, gegen den Schweizer

---

[1]) Vgl. Reusch's theol. Literaturbl. a. a. O. S. 469.

[2]) Vgl. Jahrbb. für deutsche Theol. a. a. O. S. 400.

Vinet und den Dänen Kierkegaard gerichtete Partieen in Martensen's[1]) jüngst erschienenen „christlichen Ethik" den schlagenden Nachweis geliefert, wie es auch positiven Christen gegenüber heut zu Tage Noth thut, immer wieder den „Individualismus" zu bekämpfen, der sich nirgends so gern breit macht als innerhalb der subjectivistischen oder schwärmerischen Gefühlsrichtung. Auch was Martensen „Socialismus" als krankhafte Ausartung des Gemeinschaftstriebes nennt und bekämpft, ruht, wie mir scheint, mit dem Individualismus auf demselben principiellen Boden. Unter Socialismus verstehe ich aber nicht „diejenige Richtung, durch welche die Gemeinschaft als höchster Endzweck der ethischen Entwickelung gesetzt wird." Die nivellirende Gleichheitstheorie ist es ja gerade, welche den Menschen lediglich als Einzelsubject und die Menschheit als Sammelbegriff, die jeweiligen sittlichen Organismen als Additionssummen schlechthin gleichberechtigter Personen auffasst und eben damit die tiefe Bedeutsamkeit gegliederter und geschichtlich gewordener Gemeinschaft zerstört. Socialistische Ethik ist im schroffen Gegensatz zu der von mir befürworteten Socialethik nichts anderes als egoistische Personalethik „in des Worts verwegenster Bedeutung". —

Freilich aber bin ich es der wissenschaftlichen Welt gegenüber noch schuldig geblieben, die Probe für mein Exempel zu liefern. Daher meint selbst Dr. Wahlberg, von dessen Kritik ich am meisten gelernt, weil sie die sachlich schärfste war, sich noch eine „Reserve" in seinem Urtheil auferlegen zu müssen, wenn er meine Begriffsbestimmung der Socialethik eine unklare nennt und einen Widerspruch darin findet, dass ich bei Betonung des socialen Factors doch mitunter die ethische Persönlichkeit in den Vordergrund ziehe. Allein bei dem nothwendigen Wechselverhältniss von Individuum und Gattung ist das, so scheint mir, nicht anders möglich. Die Schwierigkeit des vorliegenden Problems mag immerhin manche Unklarheit in dem Versuch der Lösung, wie in der Präcisirung des Objects der Untersuchung zurückgelassen haben. Doch darf ich mich darauf berufen, dass auch Gegner meiner Grundanschauung die Klarheit der Begriffsbestimmung anerkannt haben. Selbst Wuttke[2]) gesteht zu, dass nach meiner Darstellung es evident

[1]) Vgl. Martensen, die christl. Ethik. Allg. Theil. Gotha 1871, S. 286—340.

[2]) Vgl. Zeitschr. für luth. Theol. a. a. O. S. 762.

sei, dass die „Socialethik“ als diejenige Ethik (wohl zu merken, sie bleibt immer Ethik d. h. Willens-, Sitten- und Charakterlehre) von mir bezeichnet werde, die „nicht von der Person zur Gesellschaft, sondern von der Gesellschaft zur Person fortgeht“, d. h. also die Gemeinschaft nicht als durch das Streben und den freien Entschluss der Einzelpersonen erst entstanden, sondern als das begriffliche und natürliche prius des Personenlebens der Einzelnen ansieht. Und Bruch [1]) hebt sogar anerkennend die „unverkennbare Klarheit in dem Begriff der Socialethik hervor, sofern sie zum Zwecke hat, die allgemeinen Gesetze der Willensbewegung innerhalb des sittlichen Collectivkörpers zu erforschen und zu bestimmen.“ — Dieser Begriff „erregt ihm zwar auch Bedenken“, weil seiner Meinung nach auf diesem Wege die Socialethik leicht wieder in die Bahnen der Socialphysik einlenken, d. h. die Freiheitslehre und den geistig normativen Charakter des Gesetzes alteriren könnte; aber er bescheidet sich, ein Schlussurtheil zu fällen, bevor das Ganze vorliegt.

Indem ich das nunmehr vorliegende „Ganze“ nicht ohne Zaghaftigkeit dem öffentlichen Urtheil unterstelle, möge es mir erlaubt sein, in wenigen Worten noch die Hauptgesichtspunkte für die Gliederung und Behandlung des Stoffes in diesem deductiven Theile meiner Arbeit hervorzuheben.

Zunächst könnte es auffallen, dass ich dem versprochenen „Systeme“ einen allgemeinen grundlegenden Theil voraufschicke, welcher unleugbar viele in das System selbst hineingehörende sachliche Punkte vorausnimmt. Die propädeutisch einleitende Behandlung, so könnte es Manchem erscheinen, schwächt den Eindruck der systematischen Besprechung der einschlagenden ethischen Grundgedanken, und ermüdende Wiederholungen sind dann unvermeidlich.

Die Entschuldigung für dieses Verfahren liegt in einem doppelten Moment begründet, einem sachlich wissenschaftlichen und einem persönlichen.

In wissenschaftlicher Hinsicht erschien es mir wünschenswerth, ja nothwendig, zum Zweck einer Fundamentirung der Ethik [2]) zuvor festzustellen, was denn inhaltlich in der systema-

---

[1]) Vgl. Protest. Kirchenzeitung a. a. O. S. 151.

[2]) Vgl. E. M. Fr. Zange, über das Fundament der Ethik. Leipzig.

tischen Disciplin der christlichen Ethik zu behandeln sei (das ὅτι) und wie d. h. in welcher Form und weshalb grade so jener Inhalt zur wissenschaftlichen Erkenntniss gebracht werden könne (das διότι).

Eine sachliche Begrenzung der Aufgabe in propädeutischer Form, gleichsam als allgemeine Substruction des Systems, war unumgänglich gegenüber der allbekannten Verwirrung, in welcher die philosophische wie theologische Ethik heut zu Tage sich findet, wenn es gilt klar und bestimmt zu sagen, wo die principiellen Grenzen ihres Inhalts nicht etwa bloss der Dogmatik, sondern auch der Rechtslehre, Staatswissenschaft, Nationalöconomie, Kunstlehre und Culturgeschichte gegenüber liegen. Noch heut zu Tage gilt der Satz, den Rothe vor etwa dreissig Jahren schon in der ersten Auflage seines Werkes aussprach: „Eine Hauptursache des unleugbaren Zurückbleibens der Ethik, als philosophischer wie als theologischer hinter den meisten übrigen philosophischen und theologischen Disciplinen liegt augenscheinlich in der Unklarheit, über die man bei der Feststellung ihres Objectes nicht hinaus zu kommen pflegt". Es giebt in neuerer Zeit Theologen, welche dieses Gebiet gewissermassen als „herrenlosen Urwald betrachten, in welchem sie nach rücksichtslosem Belieben roden, bauen und sich für allerhand Lieblingsspeculationen behaglich einrichten können."

Wir könnten in dieser Beziehung von der Ethik mit grösserem Rechte als von der Dogmatik den von Daub gebrauchten Ausdruck acceptiren, dass sie eine „problematische Wissenschaft" geworden sei. Ich brauche bloss an den Wirrwarr der „Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre" zu erinnern! Seit Schleiermacher den Gedanken ausgesprochen und zu begründen gesucht hat, dass „vollendete Ethik Physik und vollendete Physik Ethik sei," ist die Grenzregulirung selbst den Naturwissenschaften und der Volkswirthschaftslehre gegenüber eine schwierige ge-

---

1872. An diesem mir soeben zu Gesicht kommenden Büchlein ist mir auffallend erschienen, dass der „Begriff" der Ethik, sofern es sich darum handelt, ob sie nach Kant eine demonstrative oder nach Schopenhauer eine descriptive Wissenschaft sei, unter das ὅτι oder den Inhalt der Ethik subsummirt werden soll! Das gehört doch ganz eigentlich zur principiellen Formfrage. Ausserdem giebt aber die genannte Schrift nicht, wie der Titel verspricht, ein Fundament, eine Grundlegung der Ethik, sondern lediglich eine Kritik des Kant'schen und Schopenhauer'schen Moralprincips von Herbart'schen Prämissen und mit Herbart'schem Resultat.

worden [1]), während auf der anderen Seite in kirchlichen Kreisen die Gefahr droht, die Ethik ihrem Inhalte nach verkümmern und verschrumpfen zu lassen, indem man sie bloss als ein practisches Anhängsel der Dogmatik oder Religionslehre zu betrachten geneigt ist. Daher kann es für die ungestörte deductive Darlegung im System selbst nur ein Vortheil sein, wenn in den apologetisch gefärbten Prolegomenen des grundlegenden Theiles zuvor die Aufgabe selbst sachlich präcisirt wird. Es müssen vor Allem die Grundprobleme der Ethik (Schopenhauer) in sauberer Umgränzung vorliegen und die sogenannten „pathologischen Moralprincipien", wie sie neuerdings Fr. J. Stein in etwas ungeschickter Weise bezeichnet hat, ausgeschieden werden [2]).

Aber auch in Betreff der Form der Ethik, die ihr ja erst den wissenschaftlichen Charakter und die fundamentale Begründung sichert, ist eine allgemeine, den Plan und die Behandlungsweise des Ganzen eingehend motivirende erkenntnisstheoretische Darstellung nicht zu vermeiden. Denn wie das deductive Verfahren sich hier, auf dem Boden christlicher Sittenlehre, im Anschluss an die durch Induction gewonnenen formalen Gesetze der Willensbewegung im ersten Theile, durchführen lässt, will sowohl der einseitig speculativen als der einseitig empirischen Auffassung gegenüber gerechtfertigt sein.

Dass ich beide, die materiale wie die formale Grundlegung mit dem Zweck einer „Rechtfertigung der Socialethik" auszuführen versuche, erklärt sich bereits aus den in diesem einlei-

---

[1]) Vgl. den Aufsatz von Heman über „Schleiermacher's Idee vom höchsten Gut etc." in den Jahrbb. für deutsche Theol. 1872, S. 443 ff. Dieser treffenden Darlegung gemäss ist Schleiermacher's Ethik eigentlich eine „höhere Nationalöconomie für die gesammte Menschheit." Denn es handle sich bei dem „Aufnehmen der Natur in die Vernunft" im Grunde um eine „Transsubstantiation des irdischen materiellen Gutes in die Theilnahme am menschlich persönlichen Leben", also um eine Art „Weltöconomie." Dass auch Rothe's Grundansicht nicht weit davon entfernt ist, habe ich in §. 1 nachzuweisen gesucht.

[2]) Vgl. Fr. J. Stein, historisch-krit. Darstellung der pathologischen Moralprincipien und einiger ihrer vornehmsten Erscheinungsformen auf dem socialen Gebiete. Wien 1871. Was Dr. Linsenmann in Betreff des „Unlogischen" der von Stein projectirten Fassung und Gliederung dieses Begriffs (in der theol. Quartalschrift 1872 S. 472 f.) ausgesprochen hat, ist sehr richtig. Aber um so nothwendiger erscheint eine kritische Prüfung der ethischen Pathologie. Vgl. §. 9 ff.

tenden Vorworte enthaltenen apologetischen Gedanken meinen zahlreichen Gegnern gegenüber. Dass die propädeutisch-grundlegende Ausführung einen solchen Umfang gewonnen, hat (neben etwaiger Unfähigkeit des Verfassers kurz zu sein) einen durchaus zufälligen Grund, über welchen ich meinen Lesern noch Rechenschaft schuldig bin.

Ich habe im „zweiten Buche“ das System selbst nicht ausführen, sondern nur im „Abriss“ geben wollen, gleichsam als einen versuchsweisen „Entwurf zu einer christlichen Socialethik“, wie ich sie mir denke. Daher musste die „Grundlegung“ mehr Fleisch und Blut erhalten, gleichsam um den Leser vor der ertödtenden Langeweile eines bloss skizzirten Systems zu bewahren.

Ich weiss, es ist immer etwas Oedes und Dürftiges um einen „Abriss“. Das Skelettartige lässt auf den ersten Blick nicht einmal die innere Nothwendigkeit des Zusammenhanges stets deutlich erkennen. Die Glieder des Ganzen werden dann leicht als bloss in einander gefügte oder an einander gehängte angesehen. Zusammensetzung, nicht organisches Wachsthum scheint uns entgegenzutreten und muthet nicht wohlthuend an. Wo hingegen ein von innen pulsirendes Leben bis in die einzelnsten Glieder hinein das Ganze mächtig durchdringt, wo Fülle und Farbe in der Darstellung des Gesammtorganismus sich vereinigen, da werden wir eher angezogen und gefesselt.

Ich bin daher darauf gefasst, dass dieser systematische Theil wenige Leser ansprechen und befriedigen wird. Aber daran liegt mir zunächst auch nicht.

Wenn der Leib gut gebaut ist, so muss dieser Vorzug des Baues auch am Skelett hervortreten. Jedenfalls treten Fehler und krüppelhafte Gebilde deutlicher am Knochenbau hervor. Woher käme es sonst, dass Künstler, die den Leib in den Grundverhältnissen seiner Gliedmassen richtig in plastischer oder malerischer Form reproduciren wollen, vor Allem ihre Studien dem Knochenbau zuwenden.

Je weniger die Darstellung blendend ist, je weniger eine etwa rhetorische oder sonst gefällige Diction den Leib umhüllt, desto eher werden die Fehler hervortreten, desto schärfer kann die Kritik ausfallen. Und daran liegt mir vor Allem. Nicht als lebte ich der Zuversicht, das Gold meiner Arbeit sei so feuerfest, dass keine Schlacken, kein „Holz, Heu und Stoppeln“ sich finden und im Läuterungsfeuer wahrer Kritik verzehrt werden könnten. Ich wünsche durch ein unbestochenes öffentliches Ur-

theil zu lernen. Daher scheue ich mich nicht, den Gesammtleib, das eigentliche System christlicher Sittenlehre, wie ich mir dasselbe vom socialethischen Gesichtspunkte aus vorstelle, zunächst in dieser dürren Gestalt ohne ausschmückendes Beiwerk der wissenschaftlichen Welt zu übergeben. Die „Grundlegung“ mag als zeitgemässe und orientirende Einführung in dasselbe für weitere Leserkreise gelten.

Um in dem grundlegenden Theile den Ueberblick des Gedankenganges zu erleichtern, gleichsam als Corollarium für die Orientirung des Lesers, habe ich am Schluss jedes Paragraphen das „Resultat“ der Entwickelung kurz zusammengefasst. In dem systematischen Theil erschien eine solche compendiöse Zusammenfassung nicht nothwendig, da die Darstellung selbst in möglichst knapper Lehrsatzform sich bewegt. Ich hoffe dadurch auch meinen Zuhörern im Colleg einen Anhaltspunkt dargeboten zu haben, der sie des leidigen mechanischen Nachschreibens überhebt.

Der Citate glaubte ich mich in diesem deductiven Theile, da sie nicht wie im ersten Bande zur Quellenangabe nothwendig waren, ganz enthalten zu können. Wo ich Ansichten Anderer, sei es beifällig, sei es zum Zwecke der Abwehr, berühre, wie namentlich in der „allgemeinen Grundlegung“ öfters geschieht, da habe ich stets den Namen des Autors hinzugefügt, aber die Anmerkungen oder Nebenausführungen unter dem Text vermieden. Ich hoffe der Leser wird mir in Rückerinnerung an die ermüdende Anmerkungsfülle des ersten Theiles für dieses Verfahren Dank wissen.

Eine eventuelle Ausführung des „Abrisses“ sowie die Hinzufügung einer bereits von mir in Angriff genommenen „Geschichte der Ethik“ möge der Zukunft überlassen bleiben. Es liegt mir daran, zuvor das öffentliche Urtheil über den vorliegenden „Versuch“ abzuwarten. Eine gründliche Geschichte der Ethik ist solch eine Riesenarbeit, dass sich das „nonum prematur in annum“ dem gewissenhaften Forscher unwillkürlich vor die Seele stellt.

ERSTES BUCH.

ALLGEMEINE GRUNDLEGUNG

ZUR

CHRISTLICHEN SITTENLEHRE

ALS

RECHTFERTIGUNG EINER SOCIALETHIK.



Erster Abschnitt.

Sachliche Begrenzung der Sittenlehre
oder
der Inhalt christlicher Moral vom socialethischen Gesichtspunkte.

Erstes Capitel.

Das Sittliche im formalen Sinne oder die allgemeine Kategorie des Sittlichen.

§. 1. Die Sitte, als Norm gesetzmässiger Lebensbewegung in menschlicher Gemeinschaft, der empirische Ausgangspunkt des Sittlichen. Begrenzung des Ethischen gegenüber der Naturnothwendigkeit. Die Unterscheidung von Gut und Böse mit Beziehung auf einen höchsten Lebenszweck Grundbedingung aller Sittlichkeit.

Es erscheint als günstige Prognose für die Lösung der Aufgabe, die ich mir gestellt, dass anerkanntermassen die christliche, wie alle „Sittenlehre" bereits dem Wortlaute nach auf die Sitte hinweist, als auf den empirisch und geschichtlich vorliegenden Anknüpfungspunkt für das, was man sittlich nennt. Allerdings ist der Ausdruck „Sitte" nicht der Sprache heiliger Schrift entlehnt. Das entsprechende griechische Wort: Ethos kommt bekanntlich im neuen Testamente nur als citirtes Wort eines heidnischen Dichters vor (vgl. 1 Cor. 15, 33 mit Phil. 4, 8. 1 Tim. 4, 15; Act. 16, 21; 26, 3). Und der abstracte Begriff der „Sittlichkeit" liesse sich kaum biblisch ausdrücken, wie er denn auch in Luther's Sprachform nirgends nachweisbar ist.

Gleichwohl werden wir in unserer vorläufigen wissenschaftlichen Orientirung an den jetzt gangbaren Sprachgebrauch uns anlehnen dürfen, schon um die noch schwebende Frage zu entscheiden, inwieweit wir den überlieferten Namen für unsere Disciplin beibehalten können oder denselben zu modificiren uns genöthigt sehen. Selbst diejenigen Ethiker, welche den Ausdruck „Sitte" für vollkommen inadäquat halten, wenn es sich um Begriffsbe-

stimmung der Moral handelt, können nicht umhin, ihre sachliche Grundlegung an die Untersuchung des Wortes anzuknüpfen.

Freilich streiten die Philologen noch um die etymologische Herleitung des Ausdrucks „Sitte.“ Als feststehend lässt sich jedoch bezeichnen, dass derselbe, wie das althochdeutsche situ und das gothische sidus mit dem griechischen „Ethos“ (durch Lautverschiebung) zusammenhängt, also zunächst Gewohnheit, gewohnte Uebung (goth. sidôn üben) heisst. Auch ist es unzweifelhaft, dass nach den Gesetzen der Lautverschiebung die herkömmliche Zusammenstellung von Sitte mit Sitzen unhaltbar ist. Es kann das Wort nicht, wie noch Harless angiebt, mit dem sanscritischen Verbum çî liegen, sitzen in Zusammenhang stehen. Denn das harte ç in den darin abgeleiteten Wörtern könnte sich nur in κ oder h verwandeln, wie in κεῖμαι, in dem deutschen heim, wovon heimath. Es entspricht vielmehr das Wort Sitte, wie Benfey zuerst vermuthet hat und neuere Forschungen von Kuhn, A. F. Stenzler u. A. es bestätigen, dem sanskritischen Substantiv sva-dhâ. Nun heisst aber sva-dhâ zunächst nicht das Gemeinsame, durch Gewohnheit Normirte, sondern das aneignende, und daher eigenartige Thun, wie es aus der Willenskraft hervorgeht. Daher es Benfey mit „Spontaneität“, Kuhn mit „Selbstsetzung“ (?), Curtius mit „eigenes Thun“, Stenzler mit „Selbstthat“, Leo Meyer mit „Eigenheit, Eigenthümlichkeit“ wiedergiebt.

Gleichwohl hat bereits der älteste Sprachgebrauch dieses Wort mit dem durch geübte Gewohnheit bedingten Thun eines Volkes in Zusammenhang gebracht. Man konnte sich, wie es scheint, Eigenart des Willens, Freiheit und Spontaneität des Thuns nicht ohne die erziehende und bindende Macht menschlicher Gemeinschaft und Ueberlieferung denken. Im ältesten Sanscrit heisst anu-svadhâm stets so viel als „nach Gewohnheit“, wie ja auch in dem griechischen „Ethos“ der Begriff des gewohnten Thuns (ἔϑω = soleo, pflegen) mit dem durch constante Gewöhnung ausgestalteten Charakter oder der ausgeprägten Eigenart des Menschen sich combiniren lässt.

Wie in dem griechischen Ethos, so liegt auch in dem lateinischen mos (mores, davon Moral) stets der Gedanke einer durch Gewöhnung und Uebung festgestellten Norm der Willensbewegung. Mos umschliesst nur einen etwas weiteren Begriff als Ethos, indem es stets diejenige Lebensordnung des Menschen bezeichnet, welche „aus der Sinnesart und dem Leben des ganzen Volkes hervorgeht.“ (Vilmar). Darauf weist auch die

Wurzelverwandtschaft zwischen mo-res und mo-dus hin, sofern höchst wahrscheinlich der in dem sanscritischen Verbum mâ liegende Begriff des Maasses (vgl. modius, μέδιμνος, Metze, ahd. mëz, mê-t-îri und hebr. מִדָּה), d. h. der Norm für die durch Gewohnheit geübte Willensbewegung, hierbei von durchgreifender Bedeutung ist.

Auch dürfte es von Interesse sein darauf hinzuweisen, dass bei den ältesten Griechen, wie z. B. bei Homer, das Wort Ethos die Bedeutung „Wohnung" hat, wie auch wir Gewöhnung und Sitte nicht ohne Wohnort und heimathlichen Heerd zu denken vermögen, was — wie wir später sehen werden — für die Unterscheidung des Sittlichen von dem universell Naturnothwendigen oder dem individuell Persönlichen bedeutsam sein dürfte [1]).

Fassen wir die sprachlichen Momente, wie sie in dem Ausdruck Sitte und den verwandten Bezeichnungen enthalten sind, zusammen, so ergiebt sich als Grundbegriff: die durch gemeinschaftlich normirte (maassvolle) Gewöhnung geübte, eigenartige, menschliche Willensthätigkeit. Ja, die Sinnigkeit der Sprache deutet unbewusst darauf hin,

[1]) Ich erlaube mir, da ich selbst nicht Philologe bin, über das Wort Sitte die eingehende und vollkommen orientirende Untersuchung hier noch mitzutheilen, wie sie mir ein gründlicher Sachkenner, mein lieber College Dr. Leo Meyer auf meine Bitte freundlichst zu Gebote gestellt hat. Es wird durch seine Untersuchung zum Theil bestätigt, zum Theil ergänzt, was A. Fr. Stenzler in dem 2. Hefte seiner „Indischen Hausregeln" (Leipz. 1865. S. 154) darüber gesagt hat. Die etymologisch genaue Untersuchung scheint mir für den Ethiker auch deshalb von Interesse zu sein, weil sich aus derselben ergiebt, dass man den Begriff „Sitte" nicht, wie noch neuerdings Köstlin in seinen geistvollen und lehrreichen „Studien über das Sittengesetz" (Jahrbücher für d. Theologie 1868. S. 393 f.) gethan hat, unter die Kategorie des „Naturgesetzes" stellen darf, um eine sogenannte „Naturgeschichte der Sitte" der eigentlichen Sittlichkeit und dem Sittengesetz entgegen zu stellen. Aus Meyer's Entwickelung ergiebt sich, „dass in dem ursprünglichen Sinn des Wortes bereits der specifische Unterschied des menschlichen Gemeinlebens von dem instinctiv natürlichen der Thiere enthalten ist." Seine Darlegung lautet folgendermassen: Unser Wort Sitte hat (was, wo es sich um seine Entwickelungsgeschichte handelt, zunächst hervorzuheben ist) in Abweichung von seinen älteren Formen weibliches Geschlecht, welches sich wahrscheinlich aus der nicht ungern gebrauchten Pluralform entwickelte, wie das auch in manchen anderen Wörtern der Fall ist, z. B. unserm „Zähre", dessen Singular im Mittelhochdeutschen zaher lautet und männlichgeschlechtlich ist. Früher findet sich das Wort „Sitte" meist in männlichem Geschlecht

dass mit der Sitte auch jegliches Ethos aus dem geregelten Thun der Gemeinschaft entsteht, dass alle Moral mit der traditio-

---

vor: mittelhochdeutsch heisst es fast ausnahmslos der site (mit kurzem i), im Althochdeutschen sito oder situ, im Gothischen sidus oder in der Grundform, ohne das s des Nominativs, sidu. Das ist die alterthümlichste Form, die sich innerhalb des deutschen Sprachgebietes für das Wort findet. Ulfilas hat das Wort nur ein paar Mal, am deutlichsten, 1 Cor. 15, 33 übersetzend, in dem sprichwörtlichen „riurjand sidu gôdana gavaurdja ubila“ für φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί, wo es also dem griechischen ἤθη „Sitten“ entspricht, ohne auch in der Mehrzahl gebraucht zu sein. Zu bemerken ist noch, dass Ulfilas auch ein unmittelbar zugehöriges Verbum sidôn hat, das aber nur 1 Tim. 4, 15 in der imperativischen Wendung thô sidô thus dem griechischen ταῦτα μελέτα gegenüber vorkommt, wo es also in Verbindung mit dem reflexiven Dativ „sorgfältig betreiben, üben“ bezeichnet. Im Althochdeutschen entspricht demselben ein nicht ungewöhnliches sitôn = „machen, bereiten, einrichten“, das im Mittelhochdeutschen schon nicht mehr lebt.

In Bezug auf die weiter zurückliegende Geschichte unseres Wortes hat zuerst Benfey im ersten Bande seines griechischen Wurzellexikons (1839, S. 372) das Richtige vermuthet. Er stellt das althochdeutsche situ zusammen mit dem gleichbedeutenden griechischen ἔθος und ἦθος und mit ἔθειν, „gewohnt sein“, an die er noch das lateinische suescere, „gewohnt werden“ und auch solere, „pflegen“ anschliesst, und vermuthet zu allen diesen Formen eine altindische Wurzelform svadh, „eigen machen, eigen haben.“ Eine solche Wurzelform ist nun allerdings nicht direct oder als lebendiges Verbum nachgewiesen; aber sie hat doch ihre glänzende Bestätigung gefunden in dem zuerst von Kuhn im zweiten Bande seiner Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (1853, S. 134) aus den Veden in der Bedeutung „Gewohnheit“ beigebrachten Substantiv svadhâ', das namentlich in der Verbindung svadhâ'm ánu oder ánu svadhâ'm und der daraus gebildeten Adverbialzusammensetzung anushvadhám (für anu-svadhám) „nach Gewohnheit“ die angegebene Bedeutung ziemlich deutlich erkennen lässt, während es im späteren Altindisch allerdings nicht mehr so nachweisbar scheint.

Der äussere Zusammenhang der gegebenen Formen bietet keinen Anstoss, wenn auch das altindische svadhâ' nicht im Suffix mit den griechischen ἔθος und ἦθος und mit dem gothischen sidu übereinstimmt, da dem letzteren vielmehr ein altindisches svadhu, jenen griechischen Formen aber altindische svádhas und svâ'dhas genau entsprechen würden. Der Grieche hat, wie so häufig, das anlautende ς aufgegeben, in seinen alterthümlichen Dialekten aber, die des υ (Digamma) noch festhielten, Ϝέθος und Ϝῆθος gesprochen, ganz wie z. B. dem altindischen svâdú „süss“ ein griechisches ἡδύ, homerisch noch Ϝηδύ, altdorisch Ϝαδύ sich gegenüberstellt. Im Deutschen ist neben dem anlautenden Zischlaut das υ eingebüsst, ganz wie z. B. im reflexiven sich, gothisch sik, das auf einen Pronominalstamm sva zurückführt, ferner der Lautverschiebung nach an die Stelle des gehauchten Te-lauts, den der

nellen, geschichtlichen Wohnung und Gewöhnung zusammenhängt, sofern durch dieselbe die Eigenart, der Character mensch-

---

Grieche in ἔθος, ἦθος, εἴθεν festhielt, eine Media d, im hochdeutschen t getreten und ausserdem, wie so sehr häufig, der alte A-Vocal, der im Griechischen zu ε wurde, zu i geschwächt, ein Verhältniss, das z. B. auch unser mitten, gothisch midja = lat. medius = griech. μέσος, μέσσος (aus μέθyος) = altindisch mádhja — veranschaulicht. Im Lateinischen suescere wird kaum ein Te-laut ausgeworfen (suedscere?) sein, wohl eher ein einfacherer Stamm ohne Dental zu Grunde liegen, während in solere, wenn es sich wirklich anschliesst, an die Stelle des Te-lauts, wie so häufig, z. B. in olfacere (für odfacere) „riechen" neben odor „Geruch", ein l getreten ist und neben dem anlautenden s das v ausgedrängt erscheint, ganz wie z. B. soror (für svosor) „Schwester" neben dem altindischen svásar. —

Das glücklich gewonnene altindische svadhâ' „Gewohnheit" hat man auch noch weiter etymologisch zu zerlegen gewagt, und es hat hohe Wahrscheinlichkeit, dass man die beiden Elemente sva und dhâ nicht mit Unrecht herausgelöst, in jenem den Pronominalstamm (suus) gefunden hat und im zweiten den verbreiteten Verbalstamm dhâ „setzen, machen, thun", auf welchen sowohl das griechische τιθέναι, als auch unser thun zurückführt. Kuhn will daher als eigentliche Bedeutung von svadhâ' annehmen „Selbstsetzung, Selbständigkeit"; aber jenes sva heisst gar nicht „selbst", sondern als possessiver Pronominalstamm (in welchem Werthe auch das lateinische suus und das griechische ὅς [aus svos] mit ihm übereinstimmt) „sein" oder, da es in ältester Zeit allgemeiner für alle Personen gebraucht werden kann, können wir sagen: „eigen." Aber auch die Bedeutung „eigenes Thun", wie Georg Curtius (Grundzüge der griechischen Etymologie, 3. Aufl. S. 236) besser zu übersetzen meint, ist schwerlich recht zutreffend. Vielmehr scheint svadhâ' zunächst zu bezeichnen das „Zu eigen machen, Aneignung", woraus dann „Eigenheit, Eigenthümlichkeit" entspringt. Das lateinische suescere und assuescere würde darnach also zunächst „sich aneignen" bedeuten.

Zu weiterer Erläuterung der Entwickelung des Begriffes „Sitte" würde nun auch noch von Werth sein, verwandten Begriffen nachzugehen. Nach dieser Richtung aber beschränken wir uns auf ganz Weniges. Das lateinische mos wird wohl zunächst einfach „Maass" bezeichnen, da es dasselbe Suffix wie flos „Blume", honos „Ehre" und andre Wörter enthält und an das alte mâ „messen" (altindisch mâ'ti „er misst") sich anschliesst. Wegen der Begriffsentwickelung darf man unser, dem Französischen entlehntes „Mode" vergleichen, das direct auf modus „Maass, Art und Weise" zurückführt. Unser „Gewohnheit", (das nicht unmittelbar aus unserem „gewohnt", sondern aus einem alten Adjectiv ohne das Te-suffix, mittelhochdeutsch gewon, entsprang), führt auf ein gothisches vunan „sich freuen" zurück, so dass das Gewohnte zunächst als das „Erfreuliche", das „Liebe" bezeichnet scheint, wie ja wohl damit vergleichbar Homer sein φίλος oft fast ganz im Werthe des Possessivpronomens gebraucht.

licher, nach einem bestimmten Maasse geübter Willenskraft bedingt ist. In der „eigenartigen Willenskraft" ist das Moment der Freiheit, der allgemeinsten, das sittliche und geschichtliche Leben der Völker beherrschenden Idee enthalten; in dem „Maasse", in der mit der Gemeinschaft zusammenhängenden Normirung des Willens, liegt das Bindende, die alles geschichtliche Leben vor subjectiver Willkür schützende Idee der Gerechtigkeit oder der Bestimmung des Willens nach geheiligter Sitte, nach dem als gut geltenden Gesetz. —

Geheiligte Sitte kennt nur der Mensch. Sie unterscheidet ihn als Geschichtswesen von allen Naturwesen. Sie ist nur in gegliederter Gemeinschaft denkbar und thatsächlich vorhanden. Sie schliesst Lebensregeln und Normen in sich, die den Einzelnen in seinem, durch die Sitte geschulten Gewissen binden, und deren Verletzung strafbar macht. Sie birgt in ihrem geheimnissvollen Schoosse die meist noch unbewussten Ideale des Rechts- und Culturlebens. Sie weist zurück auf den Lebensheerd menschlicher Genossenschaft in Familie und Volk, auf religiöse Tradition und sanctionirte Erbschaft. In ihr wurzelt Alles, was Autorität und Pietät heisst.

Auf dem Erbe der Väter ruht zum grossen Theil wie der sittliche Bedarf, so die sittliche Befriedigung der Einzelperson. Der mütterliche Hauch der ihn umgebenden Heimath ist auch für den Typus, die Eigenart des Characters bedingend gewesen. Für den vom Vater stammenden und von der Mutter zur Welt

---

Neben den oben ausgeführten etymologischen Zusammenstellungen auf ältere Erklärungsversuche unseres „Sitte" noch irgend welche Rücksicht zu nehmen, ist durchaus nicht mehr nöthig, da die letzteren, wie z. B. die Zusammenstellung mit „sitzen" oder mit dem altindischen çi „liegen" und andere gar keinen Boden haben. Wichtiger wäre zu möglichst genauer Feststellung der Begriffsentwickelung von „Sitte", dem Gebrauch des Wortes noch weiter nachzugehen, was noch umfangreichere Studien nöthig machen würde. Ich will nach dieser Richtung nur noch eine Bemerkung zufügen, die sich auf die mir gerade vorliegende livländische Reimchronik bezieht. In ihr begegnet das Wort site gegen funfzig Male, darunter aber nicht ein einziges Mal von einer bestimmten einzelnen Persönlichkeit, was in der älteren Zeit auch sonst nur selten vorzukommen scheint, wie z. B. bei Walther (35, 8): ez ist mîn site. In der Reimchronik begegnet: nâch heldes site, nâch ritters site, nâch des ordens site, — öfter, noch häufiger: des landes site, ferner: der heiden site, der burger site, der pfaffen site etc., so wie mehrfach auch Wendungen vorkommen, wie: nâch brûderlîchen siten, nâch minneclîcher site, nâch tugentlîchen siten, mit menlîchen siten und andere.

geborenen und in einen gewissen geschichtlichen Zusammenhang des Lebens hineingestellten Menschen könnte also die Sitte fast wie eine naturnothwendig ihn bedingende Macht aufgefasst werden, die von vornherein sein Gemüths- und Willensleben beherrscht. Mag man sich den „Ursprung der Sitten“ (Lazarus) völkerpsychologisch denken und historisch erklären wie man will, immer sind dieselben, bis auf Sprachform und Geberde herab, eine bereits vorhandene Mitgift, deren der Einzelne nicht ledig gehen kann, wenn er noch so sehr mit seiner „Freiheit“ dagegen reagiren mag. Freilich dürfen wir unter Sitte nicht bloss die vorübergehende, grundsätzlich wechselnde Mode, noch auch das äusserliche, in der Convention und den Höflichkeitsformen der Etiquette zu Tage tretende gesellschaftliche Herkommen verstehen. Im geraden Gegensatz dazu bezeichnen wir mit diesem edlen Ausdruck das in Sprache und Lebensgewohnheit, Recht und Religion Feststehende, geschichtlich Entwickelte und Ueberlieferte. So umgiebt die Sitte den Menschen von Geburt an, ja man möchte sagen, schon in seinem embryonenhaften Dasein mit geistigen Nahrungselementen, die sein Dasein und Sosein bedingen. „Die Sitte“, sagt Schleiermacher, „ist die durch alle Eigenthümlichkeiten der Einzelnen hindurchgehende Gleichheit, der Typus in der sittlichen Thätigkeit.“ Sie ist als solche nicht Product bewusster Absicht, etwa ein Uebereinkommen, eine Abmachung vieler Einzelner; sie ist vielmehr die über dem Bewusstsein des Einzelnen sich gestaltende Physiognomie des Gemeinlebens. Sie bildet geradezu die Atmosphäre, in welcher und aus welcher er als geistig geartetes Wesen zur Selbstkraft emporwächst.

So scheint denn die „Sitten“-Lehre nicht von der Willensfreiheit und ihrer selbstbewussten Zwecksetzung, sondern von menschlicher Collectiv-Gewohnheit und naturhafter Gebundenheit ihren Ausgangspunkt nehmen zu sollen. Alles Handeln beruhte auf einem durch die Sitte so oder so bestimmten oder modificirten Instinct; der Mensch wäre einfach ein Gewohnheitsthier!

Dass Wohnung und Gewöhnung auf die sittliche Art oder Unart des Menschen einen durchschlagenden Einfluss üben, wird kein Beobachter menschlicher Lebensverhältnisse leugnen können. Meine empirische Darstellung im ersten Theile dieses Werkes hat es allseitig erwiesen, wie entscheidend solche Einflüsse sind, wie kettenartig der Zusammenhang menschlicher Handlungen sich gestaltet, wie innerlich motivirt und determinirt alle Beziehungen seines individuellen Lebens auch in geistiger Hinsicht sind. Ueberall herrscht Gesetz und innere Nothwen-

digkeit der Bewegung, wo ein oberflächlich beobachtendes Auge nur Zufall oder Willkür erblickt.

Allein die Art und Weise, der eigenthümliche Charakter dieser Bedingtheit, dieser „Gesetzmässigkeit" nöthigte uns dort bereits den tief bedeutsamen Unterschied zwischen blosser Naturnothwendigkeit (Causalität) und menschlicher Willensbewegung (Motivität) auch innerhalb der durch Sitte geregelten Gemeinschaft in's Auge zu fassen. Nicht bloss instinctiv gestaltet sich die Sitte, den Einzelnen durch ein naturhaftes Muss knechtend, sondern sein Leben normirend, sein Zweckbewusstsein weckend und klärend, seine Motive regelnd, seinen Willen erziehend, seine That fordernd, sein Verhalten bestimmend. Was heisst das? Wie geschieht das? —

Der Schlüssel des Problems liegt einfach darin, dass der Mensch als geschichtsfähiges Wesen die ihm zunächst unbewusst einwohnenden Kräfte und Gaben, die ihm immanenten Triebe und Bedürfnisse zweckbewusst zu gestalten und demgemäss zu Normen seines Gemeinlebens in Wort und That auszubilden die Fähigkeit und das Bedürfniss hat.

Gegen eine von Hartmann z. B. befürwortete „Sittlichkeit des Instinctes" und der blossen „Reflexwirkungen" müssen wir uns, wenn wir auch dem Unbewussten seine Bedeutung für die Sittlichkeit nicht abstreiten, doch unter allen Umständen entschieden verwahren. Normen, Ideen, Grundsätze haben wir nöthig, welche gerade in das verwirrende und unheilvolle Treiben und Drängen des natürlichen Instinctes, der blinden Triebe, Neigungen und Begierden erst zweckvolle Ordnung bringen. Ohne sie ist es ebenso widersinnig, von Sittlichkeit zu sprechen, wie von einem Staate ohne bürgerliche Gesetze. Selbst wenn jene Ideen zunächst auch in der geschichtlichen Gemeinschaft der Menschen vielfach unbewusst wirken und ihre Herrschaft ausüben, gestalten sie sich doch mit Nothwendigkeit zu Rechtsnormen und Sitten, welche als solche nöthigend (necessitirend und adstringirend) an das erwachende sittliche Bewusstsein (Gewissen) des Einzelnen herantreten.

Bleiben wir bei dem heimathlichen Heerde, dem eigentlichen Sitz und Ursprung geheiligter Sitte, beobachtend stehen, so erscheinen bereits Nahrung und Kleidung, Wohnort und Wohnart sammt der häuslichen Lebensgewohnheit specifisch unterschieden von der instinctiven Naturgewohnheit der Thiere, auch wo wir diese in einem fest geordneten Gesellschaftsleben sich bewegen sehen. Wir halten es für eine bedenkliche, leicht zu Missver-

ständnissen führende Characteristik des menschlichen Lebens, wenn man die „Familie“ gegenüber dem „Staate“ als ein „Naturproduct“ (Luthardt) bezeichnet. Die menschliche Familie ist als solche bereits ein sittliches Collectivum, zwar auf der Naturgemeinschaft der Ehe ruhend, aber an dem häuslichen Heerde ihr Verhalten regelnd und normirend.

Auch das Thier hat seine Wohnung, die Vögel ihre Nester, die Füchse ihre Gruben, der Biber seinen künstlichen Bau, die Biene ihr mathematisch genau geformtes Zellensystem. Und in der geselligen Ordnung ihrer gemeinsamen Arbeit, wo sie in Haufen leben, erkennen wir staunend die Macht und den Haushalt schöpferischer Organisation. Mag man im Hinblick darauf den „Willen in der Natur“ (Schopenhauer) bewundernd hervorheben, mag man sogar das „Zweckmässige und Planvolle“ in derselben aus einem „Hellsehen des Unbewussten“ herleiten (Hartmann), immer stellt sich der „gemeinsame Instinct“ in bestimmten Gegensatz zum zweckbewussten Handeln, der eigentlichen Sphäre des Menschlich-Ethischen. Das ist es, was auch der ungenannte Verfasser (P. L.) des eben erschienenen Werkes: „Die menschliche Gesellschaft als realer Organismus“ (Mitau 1873) durchgehends verkennt, wenn er den gegliederten Zusammenhang menschlicher Gesellschaft mit der gesammten Naturorganisation in Parallele stellt und beide nur graduell unterscheiden will. Eine sich selbstnormirende Zwecksetzung lässt sich in keinem Gebiete der „übrigen Natur-Organismen“ nachweisen. Alle „Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft“ bleiben unklare Utopien, wenn man im Widerspruch mit der geschichtlichen Erfahrung menschliche Sitten und Normen lediglich aus dem Boden physischen Wachsthums meint herleiten zu können.

„Das Ganze des Bienenlebens“, — sagt Hartmann in seiner Philosophie des Unbewussten (S. 99) — „macht den Eindruck, als ob ein unsichtbarer höchster Baumeister den Plan des Ganzen der Versammlung vorgelegt und jedem Individuum eingeprägt hätte, als wenn jede Art von Arbeitern ihre bestimmte Arbeit, Stelle und Nummer der Ablösung auswendig gelernt hätte und durch geheime Signale von dem Augenblicke benachrichtigt würde, wo sie an die Reihe kommt.“ Aber alles dies ist eben Leistung des Instinctes; und wenn der Instinct in solchem Gemeinwesen sich als „zweckmässig“ erweist, wenn wir überhaupt in der Natur — was bekanntlich eine sehr strittige Frage ist — den „Zweckbegriff“ anerkennen, dann müssen wir

auch auf einen zweckbewussten Willen als Hintergrund dieser Organisation zurückschliessen. Sonst kommen wir zu der unsinnigen und unklaren Behauptung eines „unbewussten Hellsehens“, eines „Unbewussten“, das doch überall „Pläne“ verfolgt und „vorsehungsvoll“ die Entwickelung ordnet! Der Mensch hingegen bringt sich den Zusammenhang seines Gemeinlebens zum Bewusstsein und ist eben deshalb im Stande, normativ sein Handeln zu ordnen und Einem Zweck unterzuordnen.

Fassen wir zunächst den äusserlichsten, gleichsam handgreiflichen Unterschied in’s Auge: — kein Ameisenhaufen und kein Bienenschwarm kennt jenes erwärmende, belebende und gesellig bindende Feuer des Heerdes. Und nirgends in der Natur finden wir die Tradition als sprachliche Ueberlieferung der am häuslichen Heerde ursprünglich gemachten Erfahrungen. Es ist das die specifische Domäne des vernunftbegabten Menschen, durch welchen zwar auch die gesellig lebenden Thiere gezüchtet und veredelt, seinen Zwecken dienstbar werden, welcher aber allein die Kräfte der Natur in culturgeschichtlichem Fortschritt werkzeuglich, d. h. vernunftgemäss und zweckbewusst zu verwerthen vermag und eben damit bereits seine unbedingte Priorität, seinen Primat über die gesammte irdische Welt documentirt.

Man hat spottend, im materialistischen Interesse gesagt: „der Mensch ist ein kochendes Thier;“ oder gar: „der Mensch ist, was er isst!“ Aber die tiefe, ihn selbst Lügen strafende und zu Schanden machende ethische Wahrheit jener Sätze vermag der naturalistische Empiriker nie zu verstehen, ja kaum zu ahnen. Wir acceptiren in gewissem Sinne jene aus der rein äusserlichen Beobachtung geschöpften Sätze, indem wir wissen und mit schlagender Bestimmtheit darlegen können, dass bereits die Nahrung des Menschen, durch die Sitte bedingt und durch die Vernunft geadelt, ihn als sittliches Wesen kennzeichnet. Auch in den leiblichen Bedürfnissen seines Lebens macht er die naturgesetzlich geordneten Dinge einem Zwecke dienstbar nach Regeln, die sich ihm auf Grund fortschreitender Erfahrung zu überlieferten Normen seines Verhaltens, seiner Handlungsweise gestaltet haben und noch fort und fort gestalten. Die Geschichte der Kochkunst wäre bereits ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. Warum macht das Thier nie Feuer? Warum fertigt und braucht es nie ein Werkzeug, geschweige denn ein Kochgeräth? Das sind scheinbar Kinderfragen, die doch kein Darwinist und consequenter Naturalist zu beantworten, noch mit seinen, von sonderlichem Köhlerglauben strotzenden dogmatischen

Prämissen in klaren Zusammenhang zu bringen vermag. Denn aus keiner Urzelle entsteht je eine Bratpfanne oder ein Kochgeräth. Wenn ich in einem an prangenden Pflanzen und Früchten überreichen Urwalde eine vertrocknete Brodrinde oder eine gekochte Kartoffel finde, so stellt sich mir in solchem Funde ein Problem vor das untersuchende Auge, welches alle Versuche des Naturalisten, das Welträthsel zu lösen, zu Scheitern bringt. Es liegt in der Brodrinde eine Kraft, eine „Dynamide" verborgen, die keine naturwissenschaftliche Metaphysik mit blosser organischer Zellen- oder Atomentheorie zu erklären vermag. Es ist die Kraft des zwecksetzenden Willens, die hier gleichsam als ethische Potenz zu Grunde liegt.

Ebenso und in noch höherem Maasse ist die Kleidung ein specifisches Document menschlicher Gesittung. Wir brauchen gar nicht, um das eigenartige Princip geschichtlichen d. h. sittlichen Lebens zu begrenzen, in abstracten Phrasen uns zu bewegen und zu metaphysischen Deductionen unsre Zuflucht zu nehmen. Jeder Rock und jeder Schuh ist im Stande den Darwinisten ad absurdum zu führen, wenn er den Abstand des Menschen vom Gorilla als einen bloss graduellen zu bezeichnen wagt; wenn er zwischen „Sittlichkeit und Darwinismus" (Carneri) oder gar zwischen „Religion und darwinistischer Descendenztheorie" (Jäger) keinen exclusiven Gegensatz meint auffinden, ja zwischen der einen und der andern den nothwendigen Zusammenhang glaubt nachweisen zu können. Es schleicht sich da immer ein logischer Sprung (eine *μετάβασις εἰς ἀλλὸ γένος*) ein, welcher durch jenes asylum ignorantiae, durch die Annahme einer Millionen und aber Millionen Jahre langen, unsrer Beobachtung und Erfahrung doch nicht zugänglichen Entwickelung keineswegs acceptabel gemacht werden kann.

Wenn Philosophen wie Fr. D. Strauss auf darwinistisch-materialistischer Basis ihre „Weltanschauung" aufbauen, so sollten sie sich auch dessen bewusst sein, dass man dann nicht mehr nach freier Selbstbestimmung „sein Leben ordnen" kann. Es fehlt Brücke, Weg und Steg dazu, mag man auch dafür schwärmen, dass der Mensch, um ein sittliches Wesen zu sein, „sich selbst nach der Idee der Gattung bestimmen" müsse! Aus dem Naturboden allein ergiebt sich nur Wachsthum, instinctive Entwickelung, keine Geschichte, keine ideale Selbstbestimmung, kein Zweckbewusstsein. Darin sind Darwin und Häckel consequenter als die „Halben", zu welchen in dieser Hinsicht auch Strauss mit seinem „neuen Glauben" zu rechnen ist.

Mit vollem Recht hat ihm ein neuerer besonnerer Kritiker (Johannes Huber) den Vorwurf gemacht, dass es bei dem „Taumel der Widersprüche, in welchem Strauss sich bewegt“ characteristisch sei, dass er als materialistischer Darwinist „auf einmal doch ein inneres Gesetz des menschlichen Lebens aus der Idee (!) der menschlichen Gattung zu entwickeln“ versuche. Wie kann ein Anhänger Darwin's, welcher „die Gattung“ für einen subjectiven arbiträren Begriff erklärt und demnach die Objectivität derselben in Abrede stellt, noch von der Gattung als einem Grunde sittlicher Selbstbestimmung reden? Es giebt nach Darwin nur Individuen, mehr oder minder verschieden, und kein Individuum darf für das andere als Maasstab angenommen werden. Wohin dieses materialistische Princip des Individualismus treibt, das hat ein Max Stirner in dem Buch „der Einzige und sein Eigenthum“ so nackt und keck ausgesprochen, dass darüber selbst Feuerbach in Verlegenheit gekommen zu sein scheint. Stirner gründet Alles auf das einzelne, egoistische Ich, erklärt es für religiösen Aberglauben, Ideale oder irgend eine Gemeinschaft zu statuiren, nennt denjenigen einen Narren, welcher etwas respectirt, ohne dass sein Respect erkauft worden ist. Der Einzelne lebt sich vielmehr in dem Kampf ums Dasein nur selber aus „unbesorgt darum wie gut oder schlecht die Menschheit dabei fahre“.

Wenn man also Materialist sein will, so muss man auch die letzte Consequenz, die Leugnung eines zwecksetzenden Willens nicht scheuen. Wie wäre dieser auch denkbar in einer Welt, die nur bewegter Stoff ist, wo die mechanische Causalität alles regiert und verbindet! Aber noch mehr. Selbst die einfachste mechanische Zwecksetzung, die Ausgestaltung der dem Menschen eigenthümlichen und zu seiner Erhaltung nothwendigen Nahrungs- und Schutzmittel auf dem Wege werkzeuglicher Vervollkommnung lassen sich aus der naturalistischen Descendenztheorie schlechterdings nicht erklären. Wenn wirklich die natürliche Zuchtwahl die Eigenschaften, die einem Wesen im „Kampf ums Dasein“ nützlich sind, erhält und fortwährend steigert, wie konnte es dann zu jenen eigenthümlichen Characteren kommen, welche den menschlichen Organismus vom Thiere unterscheiden und ihn im Vergleich mit diesem, wie Huber sagt, „geradezu als stiefmütterlich behandelt erscheinen lassen.“ Es fehlt die offenbar günstige Einrichtung der erwärmenden Hautbehaarung, es fehlt das furchtbare Gebiss des Gorilla und aller anderen Affen, es fehlt die wuchtige Kraft der Vorderarme, kurz es fehlen all

die natürlichen Waffen, die das Thier im Kampfe um Selbsterhaltung nicht bloss hat, sondern in seiner Durchbildung bis zum Höhepunkt des Menschenthums noch immer mehr hätte steigern und entwickeln müssen. Statt dessen kommt der Mensch nackt und hülflos, vielleicht als das unbeholfenste aller Geschöpfe auf die Welt. Nur in der Gemeinschaft der denkenden und zwecksetzenden Arbeit, in der sprachlichen Ueberlieferung der Sitte, in den Mitteln, welche er durch Wohnung, Kleidung und Nahrungsbereitung sich selbst schafft und bildet, ist ihm Schutz und Sicherheit für seine gedeihliche Entwickelung geboten. Das Princip der natürlichen Zuchtwahl erklärt uns den Menschen weder nach seiner physischen Ausstattung, noch nach seiner zwecksetzenden Thätigkeit.

Darum, wo ich, etwa an eine schöne vereinsamte Insel als Schiffbrüchiger verschlagen, mitten in überwältigender Naturpracht ein zerrissenes Kleid oder einen zerfetzten Schuh finde, da werde ich aufjauchzen ob solcher Zeichen specifisch menschlicher Civilisation und dessen absolut gewiss sein, dass solches Eiland nicht bloss von Affenhänden betastet, sondern von Menschenfüssen betreten worden sein muss. Denn der Schuh hat eine Geschichte, die den Fortschritt der Cultur spiegelt; und der Rock ist ein Product verzweigter Arbeitsleistung, die in der eigenthümlichen zweckvollen Verwendung der Naturobjecte lediglich als Errungenschaft jahrhundertelanger Ueberlieferung der Erfahrungen und der Sitten früherer Generationen gedacht und verstanden werden kann. Mit anderen Worten: kein Schuh, kein Rock kann gewachsen sein — diese triviale Wahrheit birgt keimartig in sich das Geheimniss aller Ethik.

Denn das Geheimniss des Ethischen liegt bereits in der eigenthümlichen Verhältnissbestimmung der Natur zur Sitte, d. h. des nothwendigen Wachsthums zur freien Zwecksetzung, der sich ewig gleich bleibenden naturgesetzlichen Nothwendigkeit zur geschichtlich fortschreitenden Normgebung und Satzung, kurz in der Unterscheidung des Müssens von dem Sollen, des an sich nothwendigen Seins von dem gewollten Sosein.

Es ist freilich die Sitte, die zwecksetzende und culturgeschichtlich fortschreitende Normgebung für menschliches Wohnen, Gewöhnen und Zusammenleben nur die allgemeinste Voraussetzung für das Verständniss dessen, was wir im tieferen Sinne das Sittliche nennen, sofern wir mit diesem Ausdruck die persönliche Gesinnung und Handlungsweise des Menschen gemäss einem höchsten, Gut und Böse unterscheidenden Lebenszweck

zu bezeichnen pflegen. Aber alles Sittliche wird doch nur aus jener socialen Sphäre gemeinschaftlicher Zwecksetzung und Normgebung herausgeboren und verstanden. Der einzelne Mensch, das Einzelsubject als sittliches Wesen betrachtet wächst zunächst unbewusst auf im Zusammenhange mit dem Gemeinschaftsboden, aus dem er erzeugt und geboren, mit der Tradition die ihn umgiebt, mit der Gewohnheit, die ihn factisch erzieht und zu einem sittlichen Wesen erst bildet. Selbst das, was wir sein Gewissen nennen, jenes Unterscheidungsvermögen für das, was er soll oder nicht soll, ist stets und zwar noch vor dem Erwachen des persönlichen Bewustseins getragen und erfüllt von der ihn umgebenden Luft hergebrachter Sitte. Sie influirt auf ihn nicht zwangsweise oder durch naturhafte Nothwendigkeit, sondern nöthigend, d. h. von Anfang an seinen Willen adstringirend, bindend, regelnd; mit anderen Worten, sie setzt ihn voraus als ein wollendes und geistig selbstthätiges Wesen, welches in seiner gliedlichen Beziehung zur Gemeinschaft, aus welcher es erwachsen, die Zwecke derselben fördern oder hindern, ihr dienen oder gegen sie reagiren kann.

Schon das Herkommen, wie es als Satzung sich gestaltet, ist für den Einzelnen die sittigende Macht, die seines Willens Selbstthätigkeit fordert und ausbildet, um im Fall seines hemmenden Eigenwillens oder Ungehorsams gegenüber der herrschenden Sitte die Uebermacht dieser Norm ihn fühlen zu lassen in der Strafe; kurz, bereits die Sitte schliesst den Begriff von Recht und Unrecht, Gut und Böse ein und zieht die Einzelpersönlichkeit hinein in diejenige innere Gemüthsbewegung und Willensarbeit, die wir im weitesten Sinn als sittlichen Kampf bezeichnen können, als Selbstüberwindung zur Verwirklichung der für gut geltenden und als solche acceptirten Lebensnorm.

Aber das specifische Gebiet des Sittlichen betreten wir doch erst dann, wenn jene im Gebiete menschlich-socialer Geschichtsentwickelung zu Tage tretenden, durch Sitte sanctionirten Normen unter den Einen, alles Einzelne beherrschenden Gesichtspunkt von Gut und Böse, von Zurechnung und Schuld gestellt werden.

Allerdings ist es ein unleugbares Verdienst der neueren ethischen Forschung, dass sie das Sittliche unter die allgemeine Kategorie der Aneignung und Verwerthung des Materiellen, Naturhaften für den geistig selbstthätigen und vernünftig zwecksetzenden Willen zu befassen suchte (Rothe). Nur der triviale englische Dilettantismus eines Lecky kann es wagen, eine „Naturgeschichte der Sitten“ als eine allgemeine Grundlegung für die „Sittengeschichte Europa's“ zu schreiben, ohne jenen formalen

Begriff des Sittlichen zu berücksichtigen, wie ihn insbesondere die deutsche Philosophie zu Tage gefördert hat. Denn es handelt sich doch bei dieser Begriffsbestimmung nicht um blosse Feststellung dessen, was wir für eine Tugend, was etwa für ein Laster zu halten haben, wie wir das Eine oder das Andere gegenüber den englischen „utilitarischen“ und „intuitiven“ Moralisten zu fixiren im Stande sind, sondern vor Allem um die Begrenzung der Kategorie des Sittlichen im Unterschiede von dem bloss Physischen. Daher gilt es vor Allem das Wesen der Sitte als Characteristicum geschichtlichen Lebens zu dem bloss natürlichen Dasein und Wachsthum in richtige Beziehung zu setzen und nicht durch den unklaren Begriff einer „Naturgeschichte“ der Sitte die ganze Fragestellung zu verwirren.

Ich vermag meinerseits die Wahrheit des Schleiermacherschen Satzes, dass alles Sittliche ein Wirken der Vernunft auf die Natur sei, nicht derart zu desavouiren, wie es neuerdings z. B. von Wuttke und Heman geschehen.

Aber freilich, nicht jede Zwecksetzung und Vergeistigung in der Natursphäre, nicht jede Aneignung der Materie für die Person kenntzeichnet bereits den specifischen Character des Ethischen. Sonst liesse sich da letzere nicht unterscheiden von allen denjenigen Gebieten geistiger Thätigkeit, wo es sich lediglich um das practisch Nützliche und Angenehme (um eine Weltöconomik oder einen Weltgenuss) handelt. Die ästhetische und logische Geistesarbeit des Menschen, die überall ein Wirken der Vernunft auf die Natur involvirt, gehört zwar in das Gebiet des Willenslebens, wie es von der Idee des Sittlichen durchdrungen und getragen werden kann und soll (vgl. §. 4); aber es decken sich jene Thätigkeitsformen noch keineswegs mit dem, was wir sittliches Handeln nennen. Wie die Sitte für den Einzelnen noch unbewusst, so involvirt die persönliche Sittlichkeit bewusstermassen diejenige Willensbewegung oder ein solches Handeln, welches, gesetzmässig geordnet, stets auf einen unbedingt geltenden höchsten Lebenszweck Bezug hat. Daher wir die Abweichung von demselben, die Abnormität als das was schlechterdings nicht sein soll d. h. als das Schuld und Strafe nach sich ziehende Böse, hingegen die Angemessenheit des Verhaltens gegenüber jenem höchsten Lebenszweck als das was schlechterdings sein soll d. h. als das dem sittlichen Ideal entsprechende Gute bezeichnen und demgemäss die gesammte zwecksetzende, unbewusste und bewusste Thätigkeit des Menschen in Gesinnung, Wort und Werk beurtheilen lernen.

Wir sagen damit noch gar nicht, was dem Menschen als gut, was ihm etwa als böse gilt. Inhaltlich genommen kann je nach dem Entwickelungsstadium der Sitte und des von ihr stets abhängigen sittlichen Bewusstseins zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Völkern sehr verschiedenes als gut oder böse, als schlechthin lobenswerth oder verwerflich erscheinen, wie die Geschichte des ethischen Bewusstseins solches aufs Klarste lehrt. Aber die allgemeine Kategorie des Sittlichen, Moralischen, Ethischen (auch wenn wir sie sensu medio fassen) schliesst nothwendig jene Unterscheidung ein, welche auf irgend ein vorausgesetztes Ideal, d. h. auf eine mit dem höchsten Lebenszweck verbundene absolute Lebensnorm hinweist.

Daher reicht es auch nicht aus, nach Schleiermacher's Vorgang den formalen Begriff des Sittlichen aus dem blossen „Verhältniss der Vernunft zur Natur," des Geistes zur Materie herzuleiten. Die im Ethischen nothwendig liegende Unterscheidung von Gut und Böse, von dem was sein soll und nicht sein soll, setzt stets ein „Willensverhältniss" (Herbart) voraus. In dem Verhältniss von Geist zum Geiste, von menschlichem Geistwillen zu einem schlechthin normirenden idealen Geistwillen, prägt sich erst der Gedanke des Sittlichen aus. Der Mensch aber erscheint zu solch einer sittlichen Beurtheilung nicht bloss befähigt, sondern geradezu genöthigt, kraft jenes ihm innewohnenden Organs, das sich als Gewissen documentirt und selbstverständlich seinem Inhalte nach sich im Zusammenhange mit der ihn umgebenden Sitte verschieden entwickelt und ausgestaltet.

In der eigenthümlichen Art des Gewissens, von dessen Wesen und Character das System der Ethik selbst eingehend zu handeln haben wird, liegt es begründet, dass das sittliche Ideal, im Zusammenhange mit jenem absoluten Lebenszweck, sich nie im einzelnen Menschen, abgesehen von den traditionellen Formen des geschichtlich-volksthümlichen, des häuslich-familienhaften und des religiös-sittlichen Gemeinwesens, zu entwickeln und zu klären vermag. Mit Recht betont es Heman in seiner neuesten kritischen Beleuchtung der Schleiermacher'schen Idee der sittlichen Aufgabe, dass das Thun zum Handeln, d. h. zum sittlichen Thun erst wird, wenn es unter den Gesichtspunkt seines Verhältnisses zur Sitte, zu der empirisch vorliegenden, real gewordenen Form des Guten gebracht wird. Ein jegliches Ideal, obwohl auf einen göttlichen und absoluten Factor des Sittlichen hindeutend, wird gleichwohl zur practischen Lebens-

norm nur im Zusammenhang mit der Sitte, hat seine Wurzeln in dem religiös gearteten Gemüthsleben der Gemeinschaft, welche ihr Collectivdasein, sowie die Handlungsweise der Einzelnen zu normiren strebt.

Mag man auch Sittigkeit und Sittsamkeit als zarte Angemessenheit an die als gut präsumirte gesellige Sitte unterscheiden von der Sittlichkeit als der aus der persönlichen Gesinnung und Willensbeschaffenheit hervorgehenden, dem höchsten Lebenszweck entsprechenden Handlungsweise des Menschen; — immer liegt doch jener höchste Lebenszweck, einem absolut geltenden Lebensgesetz zu gehorchen, wenn auch meist unbewusst der Sitte zu Grunde und tritt an den Einzelnen durch Vermittelung der traditionell gewordenen Sitte oder Lebensregelung heran.

Die einzelnen Sitten und die herrschende Sitte, — sie geben sich bereits kund und lassen sich beobachten in allen Gebieten, wo es sich um Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus und Hof etc. handelt. Denn in allen diesen Sphären täglichen Lebens und täglicher Arbeit erhebt sich, wie wir oben sahen, der Mensch durch zwecksetzenden Willen über die blosse Natursphäre und giebt sich Normen des Verhaltens. Daher können wir auch von Speisen und Getränken, von Kleidern oder Schuhen sagen, ob sie gut oder schlecht sind, d. h. ob sie im Zusammenhange mit dem durch die Sitte bedingten practischen Bedürfniss ihrem Sonderzweck entsprechen oder nicht. Aber erst dort tritt die geheiligte Sitte oder das specifisch Sittliche zu Tage, wo alle diese Dinge zeitlichen Lebens, im Zusammenhange mit einem geordneten „Reich der Zwecke," einem höchsten Lebenszweck untergeordnet werden.

Von Gut und Böse im ethischen Sinne kann ich also erst dort reden, wo gegenüber dem bloss mechanischen oder rein gewohnheitsmässigen Handeln nach hergebrachter Sitte ein Bewusstsein des höchsten Lebenszweckes zu dämmern beginnt, und mit diesem Bewusstsein ein fortgesetztes Streben und Ringen nach Verwirklichung jenes Zieles eintritt. So hat Kant mit seinem berühmt gewordenen Worte Recht, wenn er in der Einleitung zu seiner „Metaphysik der Sitten" sagt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Den Willen jedoch können wir an und für sich nicht als gut oder böse bezeichnen, sondern nur sofern wir ihn in Beziehung zu einer höheren, absolut gültigen Lebensnorm thätig denken. Sie ist das Maass für die Be-

urtheilung der Willensqualität. Sie zieht den menschlichen Willen hinein in die Nöthigung, der Verwirklichung des sittlichen Ideals nachzujagen und den Hemmungen desselben reagirend gegenüber zu treten.

Kurz, — wo mit der Unterscheidung von Gut und Böse ein Kampf, eine Selbstüberwindung, eine Selbstförderung resp. Selbstreinigung im Zusammenhange mit dem in der geschichtlichen Form der Sitte an den einzelnen herantretenden höchsten Lebenszweck sich historisch verwirklicht, da beginnt das Leben der Geschichte, das Sittliche im allgemeinsten, formalen Sinne.

Daher auch die sogenannten Einzelsitten (Satzungen für die Form des Gemeinlebens), wie sie das gesellige Verhalten des Menschen traditionell in seinen häuslich-familienhaften und volksthümlich-staatlichen Zusammenhange ursprünglich bedingen, anerkanntermassen stets einen religiösen Hintergrund haben, d. h. auf eine mehr oder weniger klar oder dunkel vorausgesetzte ideale Norm eines absoluten Willens sich beziehen, von welchem der Mensch sich abhängig fühlt, dem er sich unterordnet und den zu erfüllen ihm als jener höchste Lebenszweck erscheint. Es latitiren also bereits in dem allgemeinen Begriff des Sittlichen jene drei Factoren, durch deren nähere Beleuchtung im folgenden Paragraphen wir noch Manches zur Klärung des formalen Grundgedankens aller Ethik werden beitragen können.

Resultat:

§. 1. Das Sittliche, im allgemeinsten, formalen Sinne, nennen wir im Unterschiede von blosser Naturnothwendigkeit und im engsten Anschluss an die geschichtlich vermittelte Tradition und Sitte diejenige gesetzmässig geordnete Lebensbewegung des Menschen, kraft welcher er als ein wollendes und zwecksetzendes Wesen in seinem gliedlichen Zusammenhange mit der menschlichen Gemeinschaft nach einer höchsten, Gut und Böse unterscheidenden Lebensnorm handelt.

§. 2. Die drei Factoren des Sittlichen. Gottes-, Welt- und Selbstbewusstsein. Innere Wechselbeziehung zwischen dem universell-religiösen, gattungsmässig-socialen und individuell-persönlichen Factor. Vorschlagen des Gattungsmässigen in der Sittenlehre. Allgemeine Berechtigung, die Sittenlehre als Socialethik zu bezeichnen und zu behandeln.

Versuchen wir es, um den allgemeinen formalen Begriff des Sittlichen noch genauer zu präcisiren, den umgekehrten Weg zu

gehen, d. h. nicht von der empirischen Betrachtung der Sitten unseren Ausgangspunkt zu nehmen, sondern vor Allem jenen höchsten Lebenszweck ins Auge zu fassen, welcher als absolute und zu verwirklichende Norm des Handelns gedacht, das Sittliche als solches von allen übrigen practischen Lebenszwecken uns unterscheiden lehrte. Nur so treten alle Thätigkeitssphären des Menschen zu dem Sittlichen in eine enge, subordinirte Beziehung, indem sie in der erstrebten Verwirklichung des höchsten Lebenszweckes ihren principiellen und idealen Einheitspunkt gewinnen.

Man hat freilich im Gegensatz zu der Annahme eines einheitlichen Princips aller sittlichen Lebensbewegung eine ganze Reihe sittlicher Ideen und dem entsprechender Ideale zu Normen sittlichen Handelns machen wollen (Herbart). Man verkannte aber dabei, dass die Vielheit der Ideen und Normen bindende, und, wie es in der ethischen Sphäre der Fall sein muss, schlechterdings und für das gesammte practische Verhalten bindende Kraft nur haben kann, wenn die Normen aus dem Einen Grundgedanken geboren sind, dass es eine höchste gesetzgeberische Macht, ein absolutes Soll giebt, auf welches alle einzelnen Handlungsweisen, alle sachlichen Einzelmomente der als bindend geltenden Sitte zurückgeführt werden. Nicht ohne tieferen Grund nannte Kant diese schlechthin bindende Macht, abgesehen von ihrem möglichen Inhalte, einen Imperativ kategorischer Art, welcher im Unterschiede von bloss bedingten, mit einem Wenn und Aber verbundenen Zweckmässigkeitsregeln (hypothetischen Imperativen) lediglich in der Kategorie der allgemeinen, schlechthin und für alle Fälle bindenden Forderung sich bewegt.

So treten auch die minimsten Dinge practischen Lebens und Wirkens unter den Maasstab der Sitte und durch die Sitte mit einer im Gewissen geahnten und als allgemein gültig angesehenen Lebensnorm in gewissen Zusammenhang. Es erscheint beispielsweise auf den ersten Blick vielleicht sittlich gleichgültig, ob ich mich so oder so nähre oder kleide, schlafe oder gehe, spreche oder schreibe. Ob mein Essen und Trinken schmackhaft oder unschmackhaft, fein oder einfach sich gestalte, halte ich möglicher Weise für irrelevant. Ob mein Schuh so oder so gemacht ist; mein Rock glatt oder in Falten sitzt; ob ich früh aufstehe oder spät schlafen gehe; ob meine Sprechweise provinciell gefärbt ist oder in grammatischen Fehlern sich bewegt; ob mein Styl beim Schreiben elegant geglättet ist oder über Knüppel-

brücken mühsam holpert und stolpert; — es scheint das Alles und Vieles dem Aehnliches zu derjenigen practischen Lebensbethätigung des Menschen zu gehören, die mit dem Ethischen nichts zu thun hat. Betrachte ich aber diese Dinge unter dem Gesichtspunkte der Sitte, so gewinnen sie eine höhere Bedeutung schon insofern, als sie mit der civilisatorischen Aufgabe des Menschen zusammenhängen. Ja selbst Kleider und Schuh, die gesammte tägliche Regelung des kleinen Lebens, die Sprechweise und das ganze Gebahren des Menschen bis auf die kleinste Gesticulation, — sie gewinnen sittliche Bedeutung, sobald sie als culturgeschichtliche Bildungselemente in den Dienst eines humanen, den Menschen vom Thier und allen Naturwesen unterscheidenden Lebenszweckes gestellt, von einem einheitlichen Grundgedanken beherrscht werden. Nichts erscheint mehr sittlich indifferent im Leben; mit der historischen Gestaltung tritt es in den Dienst der Sitte und eben damit in Beziehung zu einer absoluten Lebensnorm. Das gesammte Sein und Denken des Menschen wird eingehüllt in den Begriff des Sollens und für das Sollen in seiner unübersehbar vielgliedrigen Gestaltung sucht der moralische Geist des Menschen unwillkürlich und nothwendig nach einem einheitlichen absolut bindenden Soll. „Die unvertilgbare Idee eines verbindlichen Sollens, die alle unsere Thätigkeit und unsere Gefühle begleitet, die Selbstbeurtheilung des Gewissens unterscheidet das menschliche Wesen als Glied eines Geisterreiches von der leidenschaftlichen Naturlebendigkeit der Thierwelt" (Lotze). In dem Einzelfalle mag zur Erreichung eines irgendwie möglichen Erfolges der Imperativ problematisch, zur Verwirklichung ganz bestimmter Mittel zu bestimmten wirklichen Absichten die Forderung assertorisch (fest behauptend) sich gestalten; wenn es sich aber um das der Sitte Entsprechende, um das sittlich Gute handelt, muss das Postulat nothwendig apodictisch sein, d. h. auf den Einen höchsten Lebenszweck sich beziehen und eben deshalb in einem absoluten und allgemein gültigen Gesetz zum Ausdruck kommen.

Diese Wahrheit ist zugleich illustrirend für die ethische Beurtheilung der zur Erreichung des absoluten, höchsten Lebenszweckes gewählten Mittel. Die sittliche Qualität derselben wird insofern durch den Zweck bestimmt als sie zweckentsprechend gewählt werden müssen. Ja der verrufene Satz: der Zweck heilige die Mittel, ist insoweit durchaus wahr und unbestreitbar, als das Mittel, wenn es ein solches wirklich sein soll,

in der That zweckentsprechend d. h., zur Erreichung des höchsten Lebenszweckes in gradem oder richtigem Verhältniss stehen muss. Die Unwahrheit des jesuitischen Probabilismus und die Unsittlichkeit jener berüchtigten Zweckmässigkeitstheorie liegt nur darin begründet, dass man der Einbildung lebt, unlautere Mittel könnten überhaupt zur Erreichung des höchsten Lebenszweckes dienen, demselben adäquat sein. Ist das Mittel aber der Idee und dem Wesen des absolut bindenden Imperativs qualitativ entsprechend, so hat es damit auch den Stempel, die Signatur sittlicher Berechtigung in dem Bewusstsein des Handelnden erlangt. Alle Einzel- und Mittelzwecke werden im sittlichen Thun dem als absolut gedachten Endzweck conform zu gestalten oder zu wählen sein. Das fordert bereits die Consequenz des einfach practischen Verstandes, der niemals Unkraut säen wird, um Weizen zu erndten.

Jeder practischen Lebensbewegung liegt also insofern ein unbedingtes „Du sollst", wenn auch in den rohesten Stadien sittlicher Lebensentwickelung noch unbewusst, zu Grunde, als alle einzelnen Sitten und Sittengebote darauf hinzielen, das menschliche Leben einer höchsten, bestimmenden Lebensmacht einzuordnen oder unterzuordnen. Es ist das jener schlechthin gesetzgebende göttliche Wille, den der Mensch in der Welt irdischer Ordnung als einen sich durchsetzenden ahnt, den zu verletzen das höchste Uebel im Gefolge haben muss, den zu erfüllen, mit welchem sich eins zu wissen, insofern als das höchste Gut erscheinen mag, als die Reaction gegen die allgemein gültige sittliche Weltordnung den Menschen unter die Macht derselben, wie jeder Heide es fühlt, begraben und eben deshalb zermalmen muss.

So sehr wir aber Kant, dem modernen Moses, dem „Zermalmenden," für die Unbedingtheit sittlicher Pflicht kämpfenden, Recht geben müssen, wenn er das Kategorische jener höchsten Lebensnorm hervorhob, so wenig können wir ihm beistimmen, wenn er auf dem Wege der Autonomie d. h. der Selbstgesetzgebung der practischen Vernunft des Menschen jene Norm zu Stande kommen liess, ja grade in ihrem autonomen Charakter das Bindende und die nöthigende Macht derselben glaubte suchen zu müssen. Das Gesetz, das ich mir selbst oder meine eigene Vernunft (mein intelligibler Mensch) meinem sinnlich beschränkten Wesen (dem empirischen Menschen) giebt oder vorschreibt, ist mir nie eine unbedingte Autorität, sondern als mein Geschöpf mir selbst unterworfen. Die sittlich bindende Wahrheit ist nie

eine solche, welche der Mensch sich selbst geschaffen, sondern als deren Geschöpf er sich wissen muss. Sittlich bindet mich und wird mir innerlich gewiss nur die Wahrheit, die sich meinem Gewissen als eine von mir selbst unabhängige Macht darstellt, nur das Gesetz, welches ich als eine höchste Lebensnorm deshalb anzuerkennen genöthigt werde, weil und sofern ich es in der allgemeinen Weltgesetzgebung und Geschichtsordnung tief begründet und objectiv sanctionirt weiss. Mit Recht hat der neueste Beurtheiler des Kant'schen Religionsbegriffes (Bender) gesagt: „Das absolut Verpflichtende muss einen absoluten Werth haben. So lange die Menschheit an den absoluten Werth ihrer moralischen Aufgabe glaubt und dieselbe nicht an eine egoistische Individualethik preisgiebt, wird auch der Glaube an die göttliche Gesetzgebung seine Grundlage bewahren."

Darin aber hatte Kant Recht, und darin liegt die relative Wahrheit seiner Forderung der Autonomie, dass er jenes höchste Gesetz, jenen Gut und Böse schlechthin bedingenden und bestimmenden Imperativ nur in dem Maasse und insofern als einen „sittlichen" anerkannte, als er nicht den Charakter eines äusserlichen Muss, einer zwingenden Nöthigung von Seiten eines anderen, mächtigeren Willens an sich trug. Kant nannte das bekanntlich Heteronomie. Es muss vielmehr jene absolut gültige Norm als berechtigte Forderung in der menschlichen practischen Vernunft sich documentiren, in ihr sich derart geltend machen, dass sie ihr Ja und Amen dazu sagt. Mit anderen Worten, als eine das Gewissen bindende Nöthigung stellt sich jenes absolute Postulat dem Menschen dar, indem er als Pflicht anerkennt, jener idealen, göttlichen Lebensnorm entsprechend in Gesinnung und That, im Wollen und Thun sich zu bewegen.

Zu solcher Anerkennung, wie zur factischen Ausgestaltung derartig sittlich bindender oder absolut verpflichtender Normen kommt es innerhalb der geschichtlichen Entwickelung des Menschen nur im Zusammenhange mit seinem Gemeinschaftsleben und Gattungsbewusstsein. Das auf dem Wege der Sitte sich bildende Collectivgewissen ist jener Factor, durch welchen die als absolut geltende Norm an den Einzelnen erst herantritt.

Weil der Mensch nur als Gesellschaftswesen (ζῶον πολιτικόν) sein Zusammenleben regelnd und durch Sitten normirend, einer höchsten Lebensordnung bewusst wird, weil nur im Zusammenhange mit seinem Welt- und Gattungsbewusstsein sich sein Gottesbewusstsein entwickelt, so dass er einem höchsten Gute nachringend, sei es auch zunächst in elementarster Form, sein

practisches Verhalten nach einer absoluten Forderung zu regeln das Bedürfniss hat, ist er überhaupt ein gesittetes und sittliches Wesen. Wenn es wahr ist, was selbst Fichte, der subjectivistische Idealist, in seinem System der Sittenlehre behauptet, dass „ein vernünftiges Wesen nimmermehr im isolirten Zustande vernünftig wird," dass selbst die Freiheit des Subjects bedingt ist durch seine normale gliedliche Beziehung zu dem Ganzen, aus welchem es herauswächst, so lässt sich auch menschliche Vervollkommnung auf dem Boden der Pflicht nicht anders als innerhalb gegliederter Gemeinschaft denken.

Sitte und Sittlichkeit sind in diesem Sinne Begriffe specifisch humaner Natur, d. h. sie erheben, ideal gedacht, die Menschheit zu ihrem Ziele, zur wahren Humanität. Und darin vorzugsweise erweist sich die Menschheit als gottverwandt und für Gott geschaffen, dass jenes Sehnen nach Erreichung ihrer Bestimmung, jener Hunger nach Verwirklichung eines höchsten Lebenszieles in ihren geschichtlich sich bildenden Gemeinschaftsformen nie aufhört.

Der Impuls dazu liegt bereits in ihrer eigenthümlichen Organisation, sofern der Mensch durch die Zeugungsordnung, durch sein leibliches Leben als Glied einer familienhaft und volksthümlich sich ausgestaltenden Gemeinschaft in diese irdische, materiell bedingte Naturwelt hineingestellt, gleichwohl Zwecke geistiger Art verfolgen muss, sittliche und religiöse Lebensordnungen sich schafft und ausgestaltet, die ihn gleichzeitig als Bürger einer höheren Welt characterisiren, die ihn zum geschichtsfähigen Wesen machen. Kurz sein Welt- und Gattungsbewusstsein ist mit einem Gottesbewusstsein verbunden, welches im allgemeinsten Sinne practisch eins ist mit dem Verfolgen eines höchsten, idealen Lebenszweckes, der Anerkennung einer absoluten sittlichen Lebensnorm.

Wie aber Welt- und Gottesbewusstsein auf ein Ich, auf ein Selbstbewusstsein hinweisen, wie das Bewusstsein eines zu erstrebenden sittlichen Gutes und einer gemeinsam uns bindenden Pflicht nicht gedacht werden kann ohne persönliches Leben, so ruht schliesslich und nothwendig auch jegliche sittliche Lebensordnung auf der Voraussetzung, dass der Mensch als Einzelindividuum gedacht ein wollendes und selbstthätiges Wesen ist, das obwohl nur als Glied eines Ganzen vorhanden und aus der Gattung herausgeboren, doch sein eigenthümliches persönliches Gravitationscentrum hat in seinem eigenartigen Willen. Ich drücke mich absichtlich so aus, weil meiner Ueberzeugung nach

— die psychologisch-ethische Erhärtung dafür wird das System selbst zu geben haben — die sittliche Bestimmung des Menschen und seine Fähigkeit dazu, namentlich aber auch die ethische Zurechnungsfähigkeit nicht erst von dem bereits entwickelten Intellect abhängig ist oder auf dem voll entfalteten Selbstbewusstsein des Einzelnen als solchem beruht, sondern auf seiner persönlich-individuellen Willensrichtung und Selbstthätigkeit, welche vor dem entwickelten Bewusstsein bereits da ist und die Entwickelung des Intellects stets mit bedingen wird.

Wie ich bereits im ersten Theile dieses Werkes glaube nachgewiesen zu haben, ist es ein Grundfehler des ethischen Atomismus oder Subjectivismus, dass er den Menschen als sittliches Wesen seinem natürlichen und geschichtlichen Zusammenhange entnimmt und auf den Isolirschemel eingebildeter sittlicher Selbstbestimmung, resp. sittlichen Selbstbewusstseins erhebt. Jedes sittliche Selbstbewusstsein ist ein gewordenes, allmälig aus dem Schoosse des Gemeinlebens herausgeborenes, durch Sitte und Tradition bedingtes, mit tausend Fäden an die Voraussetzungen des Gemeinschaftslebens gebundenes. In Folge der Begrenztheit meines Seins kann ich auch nur ein begrenztes „Quantum von Freiheit“ (Fichte) besitzen; denn „als Theilwesen ist der Mensch nur einer begränzten durch das Verhältniss seiner Gliedschaft zum Ganzen bedingten Erkenntniss und Wirksamkeit fähig. Als Zeitwesen ist er bei seinen Handlungen an die Aufeinanderfolge der Entwickelungsstadien gebunden. Kurz, der Mensch als Relativum vermag nur abgeleitete Handlungen zu begehen“ (Aug. Oncken). Und seine Handlungen sind theils bedingt durch die Qualität seines angeborenen Willens, sofern er nicht autochthon oder vom Himmel herab, sondern durch die Familie als organisches, gliedliches Gebilde ins Dasein tritt; theils gestalten sie sich als Frucht eines Entwickelungsprocesses, in welchem das Bewusstsein stets erst Resultat der Entwickelung der ihm eignenden Naturanlagen ist. Das ist die unverkennbare Wahrheit in Schopenhauers Betonung des Willens vor dem Intellect oder in der Hartmannschen „Philosophie des Unbewussten.“

„Es lässt sich streng a priori beweisen“, sagt selbst der idealistische J. G. Fichte, — „dass ein vernünftiges Wesen nicht im isolirten Zustande vernünftig wird, sondern dass wenigstens Ein Individuum ausser ihm angenommen werden muss, welches dasselbe zur Freiheit erhebe.“ Und all die „räumlich und zeitlich von einander getrennten Individuen“ müssen zunächst

unbewusst zur Förderung des grossen Entwickelungsprocesses der Menschheit zusammenwirken. „Gleich den Billionen von Zellen-Individuen, welche unbewusst unseren Leib constituiren und fortschreitend seine Entwickelung zur Blüthe der Erkenntniss in wunderbarer Harmonie befördern, — ähnlich arbeiten die Individuen unseres Planeten im Dienste eines grossen, ihnen meist unbewussten Gesammtzweckes“ (Zöllner, die Natur der Kometen).

Weil bei jedem Einzelnen die unbewusste Geistesthätigkeit die ursprüngliche ist und die erste Form alles Denkens im Willen beruht, so ist auch für die sittliche Entwickelung und Ausgestaltung des Einzelnen der Geschichtsboden, in dem er aufwächst, von centraler, entscheidender Bedeutung; er ist eine Grundbedingung wie für das sittliche Dasein des Einzelmenschen, so für die richtige Taxation und Beurtheilung seines Soseins. Das ist schlechterdings ein Postulat der Erfahrung, der Beobachtung, unleugbar für Jeden, der die Augen offen hält und sich nicht in eingebildeter Selbstständigkeit blind macht gegen den Gang und die Resultate der Menschheitsentwickelung, der Familien-, Volks-, Staaten- und Kirchengeschichte. Die Erziehung, welche auf Grund vorausgesetzter physischer Zeugung nicht ohne Berechtigung als fortgesetzte geistige Zeugung bezeichnet worden ist (Stahl), ist die Grundbedingung meiner sittlichen Ueberzeugung (Günther), meiner gesammten sittlichen Bildung, ja meiner Fähigkeit sittlich zu urtheilen. Und meiner Freiheit werde ich mir nur dann gesundermassen d. h. ohne Illusion bewusst, wenn ich jene Gebundenheit an den Kreis meiner Umgebung, an die geographischen und geschichtlichen, physischen und geistigen Voraussetzungen meines Daseins, mit einem Wort an die Sitte, die mich gross gezogen, nicht als einen mir fremden oder mich störenden Bann empfinde, sondern, diese Momente dankbar anerkennend, mich zur sittlichen Persönlichkeit, zum Charakter eben als „dienendes Glied“ an dem Ganzen entwickele. Ist doch selbst die bewusste Gedankenarbeit des Einzelnen aus dem dunkeln Schacht einer ihm selbst unbewussten Begabung zu Tage gefördert. Nur die Wahrheit macht uns frei, die uns innerlich Gewalt thut. Nur die Idee begeistert, die uns ergriffen, auch wenn wir sie noch nicht im vollen Sinne zu begreifen vermögen. Es ist unleugbar wahr, was J. C. Fischer (in seiner Schrift: die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze. 1871) sagt: „Wir sind nicht die Väter, wir sind nur die Mütter unserer Ge-

danken, d. h. unser Bewusstsein zeugt sie nicht, sondern empfängt und gebärt sie nur, indem sie aus den Tiefen des Unbewussten auf seinen Spiegel aufsteigen." Deshalb gilt für jeden grossen Mann, wie für jeden gewaltigen Denker der demüthigende Satz: „Was hast du, das du nicht empfangen habest"?

Aber freilich droht hier eine andere Gefahr, welcher der falsche Objectivismus, jener pantheistisch oder gar materialistisch gefärbte Natur-Determinismus unterliegt, indem er die ewige, intensive Bedeutung der Person, des individuellen Geistes unterschätzt oder nivellirt. Die unleugbare Wahrheit desselben liegt in jener oben berührten Erfahrungsthatsache, dass der Mensch auch als sittliche Einzelperson in eine Naturordnung eingehüllt und von ihr zunächst schlechterdings abhängig erscheint. Ja selbst die geschichtliche, d. h. die geistig-sittliche Physiognomie seiner Umgebung prägt sich unwiderstehlich in dem Einzelindividuum aus und bedingt seine ursprüngliche sittliche Qualität. So lange der Mensch, als noch unbewusstes Kind, als keimende Persönlichkeit, von dem Gattungsleben getragen auch lediglich von dem Gattungswillen und Gattungsbewusstsein seine geistige Nahrung erhält, participirt er mit Nothwendigkeit an dem sittlichen Gemeingut und der sittlichen Gemeinschuld, an den Segnungen und Calamitäten des Collectivverhaltens. Aber innerhalb solcher Gemeinschaft entwickelt er sich doch eigenartig (nach dem principium individuationis) auf Grund geheimnissvoller innerer Keimkraft. Er wächst seinem eigenthümlichen Wesensbestande, seiner sittlichen Anlage gemäss in continuirlichem Fortschritt unter der hegenden und pflegenden Macht der Sitte zu einem wollenden und selbstthätigen Ich, zu einer Persönlichkeit heran, deren Selbstthätigkeit zur Selbstverantwortlichkeit in dem Maasse heranreift, als die seiner Person immanenten Willensimpulse gegenüber dem Bewusstsein eines eventuellen Anders-könnens und Anders-sollens sich eine eigene Richtung im Denken und Handeln geben.

Liegt doch auch das Geheimniss aller Psychologie darin, zu begreifen, wie aus dem allseitig materiell bedingten Naturleben ein Personleben mit bewusstem Wollen und Nichtwollen hervortaucht, wie mit den entfalteten Schwingungen des physischen Daseins und insbesondere mit der Gehirnfunction ein entwickeltes Bewusstsein und wachsende geistige Selbstbestimmung Hand in Hand gehen. Noch hat keine Seelenlehre es zu vollem Verständniss bringen können, wie denn dasjenige sich ausgestaltet und zur Erscheinung kommt, was wir den Geist, das sich selbst bestimmende und selbstbewusste Ich des Menschen nennen. So

wurzelt auch das Geheimniss aller Ethik darin, dass wir den Thatsachen menschlicher Entwickelung Rechnung tragend und den Fortschritt geschichtlicher Lebensbewegung des Menschen scharf beobachtend, ihn in seinem Werden als das erkennen was er ist, d. h. nicht als fertige Persönlichkeit oder selbstständigen Geist, sondern als ein aus der Naturbasis, wie aus der ihn umgebenden Geschichte herausgeborenes geistleibliches Ich, welches von Anfang an dazu angelegt ist, die Impulse und Vorstellungen seines zunächst unbewussten Willens und Denkens zu einem bewusst geordneten Lebens- und Gedankenbau zu gestalten und das vorgefundene Material seines Naturells, seiner Individualität zum persönlich-sittlichen Character auszubilden.

Dass der Mensch dazu organisirt, dass auch das Einzelsubject dazu bestimmt und befähigt ist, das erkennen wir zunächst an seinem unveräusserlichen Drang zum Handeln nach Normen der Sitte; sodann aber auch an seiner Ausgestaltung des eigenen Willens, sofern er denselben der bestehenden Sitte oder überkommenen Lebensnorm conform, also in Uebereinstimmung mit den ihn umgebenden menschlichen Satzungen bethätigen kann, oder aber gegen dieselben reagiren, ihnen spontan widerstreben, aus dem leidentlichen Zustande in einen Widerstreit gegen die herrschende Sitte gelangen kann, ja mehr oder weniger immer gelangt. Bildet sich doch selbst das, was wir herrschende Sitte und sittliche Lebensnorm nennen, sogar in ihren ersten, noch unentwickelten Ursprüngen nie durch blosse Naturnothwendigkeit, sondern durch ein Zusammenwirken persönlicher Factoren, die bereits im Gemeinschaftsleben vorhanden sind.

So hat denn der heranwachsende Einzelne seinen Beitrag, wie zur Aufrechterhaltung, so eventuell zur Weiterbildung und Reform der Sitte zu liefern. Er ist ein mit in Rechnung zu ziehender Factor in der geschichtlichen Entwickelung, im Reich der Zwecke, in der Ausgestaltung des sittlichen Ideals. Er ist nicht bloss Product, sondern zugleich an seinem Theile productiv, nicht bloss bestimmt, sondern auch bestimmend, nicht blosse Wirkung voraufgegangener Ursachen, sondern ein neues, bewegendes Element in dem verwickelten Verursachungssystem des geschichtlichen Lebens, nicht bloss gereifte Frucht, sondern auch neuer Keim, nicht bloss ein Glied in der physischen und geistigen Causalkette, sondern eine eigenartige, beseelte Dynamide, ein seelisch-geistiger Kraftpunkt. Mit anderen Worten, er erscheint innerhalb des Ganzen und dessen organischer Gliederung nach

dem Maasse seiner Eigenthümlichkeit (seines Ethos) fähig, durch eigenen Willensimpuls thätig zu sein, gleichsam eine „Causalreihe“ anzufangen, d. h. nach Kants Definition sich frei zu bewegen oder zu handeln. Und je mehr seine Selbstthätigkeit mit zunehmendem Bewusstsein (Intellect) wächst, desto mehr wird sich auf dem geschichtlich überkommenen Boden der Sitte die Eigenthümlichkeit seines sittlichen Characters (ἦθος, mores) ausprägen. Denn der Charakter, wie ich später ausführlicher darlegen werde, (§. 26) ist nichts Anderes, als das durch den Willen getragene, durch innerlich motivirte und zusammenhangsvoll consequente Denk- und Handlungsweise durchdrungene Naturell des Menschen.

Selbstverständlich wird sich also auch Schuld und Unschuld, sittliche Güte und Verwerflichkeit, Zurechnungsfähigkeit und Strafbarkeit, überhaupt der sittliche Werth oder Unwerth der Persönlichkeit je nach dem Maasse ihrer sittlich bewussten Entwickelung, ihrer Actions- und Reactionsfähigkeit verschieden gestalten. Das sittliche Urtheil und der Maasstab seines Vollzugs wird gegenüber dem einzelnen Menschen stets aus einer Combination des sittlichen Entwickelungsstadiums seiner geschichtlichen Umgebung und der persönlichen Reife seiner Selbstbestimmung gewonnen werden müssen. Die Frage nach der Conformität des sittlichen Individuums mit der durch die umgebende Sitte bedingten höchsten Lebensnorm wird allein den Maasstab sittlicher Beurtheilung feststellen, resp. das Maass für den sittlichen Werth der Persönlichkeit bestimmen können. Diese Werthung wird also nie ohne entsprechende Berücksichtigung des collectiv-sittlichen, sagen wir social-ethischen Bodens geschehen, auf welchem die Einzelperson gross geworden, zum sittlichen Selbstbewusstsein und zur sittlichen Zurechnungsfähigkeit gelangt ist.

Wenn wir die persönlich sittliche Tüchtigkeit und Tauglichkeit des Menschen für die Verwirklichung des höchsten practischen Lebenszweckes als Tugend bezeichnen, so wird seine Tugendhaftigkeit nie rein individuell (nach dem blossen Maassstabe der subjectiven sittlichen Gewissensüberzeugung), sondern lediglich im Zusammenhange mit dem Entwickelungsstadium des ethischen Bewusstseins seiner Zeit, also des ihn tragenden und erziehenden Familien- und Volkslebens richtig geschätzt und gewerthet werden können. Er ist eben als sittliches Wesen nicht bloss Kind seiner Zeit, sondern überhaupt ein Product der Zeiten, ein auch in seinem Gewissen räumlich und zeitlich,

geographisch und geschichtlich bedingtes Lebewesen. So pflanzt sich auch von Generation zu Generation die sittliche Willensentartung (Degeneration) fort und alle sittlich hebenden, der Degeneration und Unsitte gegenüber reagirenden Mächte — mag auch so und so oft von Einzelindividuen die epochemachende Initiative ausgegangen sein — bedürfen der Zeit, der geschichtlichen Durchsetzung durch ganze Generationen hindurch, um schliesslich sittliches Gemeingut zu werden. Nur der kann Vater einer neuen Zeit werden, welcher sich als Kind der vergangenen weiss. „Jeder grosse Mann“, sagte Göthe, „ist ein Sohn seines Volkes“.

Wir unterschätzen, entwerthen und verwischen dadurch keineswegs den Werth der Persönlichkeit, die Bedeutung der individuellen Zurechnung oder dessen, was man oft mit aufgeblähtem Stolz als individuelle Freiheit zu verherrlichen pflegt. Wir hüten und bewahren nur diese Grundpfeiler sittlicher Weltanschauung vor dem Untergange, der ihnen unvermeidlich bereitet wird durch eine illusorische, der Wirklichkeit und Geschichte ins Angesicht schlagende Betonung des „selbstständigen Ich“, der Einzelperson als solcher. Denn die Freiheit und die damit zusammenhängende sittliche Zurechnungsfähigkeit der Einzelnen steht und fällt mit der Anerkennung seiner Fähigkeit und Bestimmung, die inneren Impulse und Motive seines Wollens und Handelns im Zusammenhange mit einer human, d. h. gattungsmässig und gesellig sich ordnenden Lebensnorm auszubilden und geschichtlich zu bethätigen. Denn nur so bewegt sich der Mensch seiner Idee gemäss, d. h. frei. Der Mensch soll, will er anders frei sein, es lernen, einerseits seine eigene Persönlichkeit aus der Gattung, die ihn geboren, sich selbst zum Verständniss zu bringen, andererseits auch sein ethisches Selbstwusstsein durch Selbstbescheidung und wahre sittliche Bildung zu einem generellen oder humanen Bewusstsein zu erweitern. Frei wird er nur werden, wenn er das Einzelgefühl sammt dem egoistisch-exclusiven Einzelbehagen, zum Gemeingefühl in gesunder Rückbildung der etwa zuchtlos werdenden Individualität zu verallgemeinern vermag. Zu Grabe getragen wird aber der Schatz der Freiheit, wenn man sie den lebensvollen Gesetzen sittlicher Collectivbewegung entnimmt und als das Unberechenbare, aus der eingebildeten Macht des Eigen- und Einzelwillens Hervorgehende sich so zu sagen einspinnen und einpuppen lässt in das Nest individueller Velleitäten. Jeder Mensch, dessen Freiheit in keinem anderen Motiv, als dem des „car tel est mon plaisir“ ruht, täuscht sich nicht bloss über seinen angeblichen Freiheitsbesitz, sondern

verliert auch bei anderen das Vertrauen, ein freier Mensch zu sein. Er brandmarkt an seinem Theil jene hohe Idee oder bewegt sich in einer Utopie.

Alle Tugend wie alle Freiheit ruht auf williger Einordnung in das höchste Gesetz unseres durch Sitte geheiligten oder zu heiligenden Zusammenlebens. Selbst das Gewissen ist kein so individuelles Ding, dass es in der isolirt gedachten Einzelperson zu Stande kommt oder uns von den etwa in der Gesellschaft gewonnenen verwerflichen Impulsen und Trieben freispricht. Obwohl ein sittliches Forum im Innersten des Einzelherzens, sagt es uns doch, dass wir für unser Thun mitten in den ererbten Formen corrumpirten Gemeinlebens mitverantwortlich sind, indem unser Eigenwille seinen Beitrag dazu liefert. Obwohl ein Organ sittlicher Selbstgesetzgebung in unserem Innern, stellt es uns doch in nothwendige und unabweisbare Beziehung zu einer absoluten, von uns unabhängigen Forderung und liefert so den Beweis, dass wir in unserem practischen Verhalten an eine höhere, ideale Lebensnorm gebunden sind, deren Verletzung Schuld und Strafe involvirt. In dem Gewissen, als dem Unterscheidungsorgan für Gut und Böse, entwickelt sich daher bei jedem Menschen in allmäligem Fortschritt und unter dem steten Einfluss der ihn erziehenden sittlichen Mächte die Fähigkeit der Selbstbeurtheilung nach dem Maasstabe der von ihm erkannten und nur innerhalb der sittlichen Gemeinschaft erkennbaren höchsten Lebensnorm.

So erscheint das specifisch sittliche Leben, wie aus unsrer bisherigen Deduction hervorgeht, durchgängig von einem dreifachen Factor bestimmt. Es wurzelt in dem Gedanken eines sittlichen Ideals oder in der Anerkennung einer absolut geltenden Lebensnorm; es wächst auf dem Boden der mit dem heimathlich mütterlichen Heerde zusammenhängenden geschichtlichen Gemeinschaft; es gewinnt in der Gesinnung und in dem Gewissen des Einzelindividuums seine charakteristisch persönliche Ausprägung. Gott, Welt und Einzel-Ich, der höchste Lebenszweck, die gegliederte Menschheit und die Individualität, — sie constituiren gemeinsam den Begriff der Sittlichen und es erübrigt nur noch das gegenseitige Verhältniss dieser drei Factoren richtig zu bestimmen.

Es besteht zunächst, gerade so wie in psychologischer Hinsicht zwischen dem Gottes-, Welt- und Selbstbewusstsein, auch zwischen jenen drei Factoren der sittlichen Lebensbewegung eine tiefe Reciprocität, eine innere geheimnissvolle Wechselbeziehung,

welche beweist, dass der einzelne Mensch, als Bürger dieser irdischen Welt, in eine Gattungsgemeinschaft hineingestellt, von Gott und für Gott geschaffen ist.

Wenn das specifische Characteristicum des Sittlichen die Anerkennung eines höchsten Lebenszweckes verbunden mit einer absolut und allgemein gültigen Lebensnorm war, so können wir diesen Factor den universell-religiösen oder göttlichen nennen. Denn erst durch das kindliche Verhältniss des Menschen zu einem absoluten Willen, den er als eine schlechthin bindende Norm für sein Verhalten voraussetzt und annimmt, kommt in einer der Weltstellung des creatürlichen Menschen entsprechenden Weise ein sittliches Ideal und sittliches Streben zu Stande.

Da aber solch eine Lebensnorm nur auf dem Wege geschichtlicher Tradition innerhalb menschlich-gegliederter Gemeinschaft als geheiligte Sitte sich realisirt, so können wir dieses zweite Moment in der Realisation sittlichen Lebens als den gattungsmässig-socialen oder collectiv-humanen Gemeinschaftsfactor bezeichnen.

Sofern endlich das sittliche Leben ein zwecksetzendes Handeln in sich schliesst, und alle Sittlichkeit als persönliche Tüchtigkeit des Willens zur Verwirklichung normaler Lebensbethätigung bezeichnet werden kann, können wir den dritten Factor, der in der Bestimmung und dem Charakter des Einzel-Ich wurzelt, den individuellen oder subjectiven Persönlichkeitsfactor nennen.

Allein von keinem dieser drei Factoren lässt sich sagen, dass ihm ethisch, d. h. für Constituirung des Begriffs und Durchführung des Systems eine absolute Priorität zukomme. Jede Sittenlehre wird bei allen Fragen moralischer Art allen dreien Momenten in gleicher Weise Rechnung zu tragen haben. Würde der religiöse Factor einseitig in den Vordergrund gestellt, so entstünde eine krankhaft theologische oder supernaturale Ethik, welche aus der Sphäre der Gesetzlichkeit (Heteronomie) nicht herauskäme und in einseitigem Objectivismus ideale Satzungen aufstellte, ohne die Möglichkeit und die Bedingungen geschichtlicher Verwirklichung und persönlicher Aneignung jener angeblich absolut gültigen Offenbarungsnormen nachzuweisen. Würde der Gattungs- oder Gemeinschaftsfactor allein betont, so entstünde eine naturalistisch oder pantheistisch, wir könnten auch sagen, socialistisch gefärbte Ethik, sofern der persönliche Geist der Herrschaft des Collectivwillens geopfert werden und das reiche Feld sittlichen Lebens jener nivellirenden

Tendenz anheim fallen müsste, welche die schöne Gliederung des Daseins, sowie die individuelle Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der Einzelnen zerstört und in den Process geschichtlicher Bewegung aufgehen lässt. Würde endlich der Persönlichkeitsfactor isolirt, so entstünde eine subjectivistisch atomistische Ethik, die eine eingebildete Freiheit und Selbstthätigkeit des Einzelindividuums erträumte, ohne den organischen und geschichtlichen Bedingungen Rechnung zu tragen, unter welchen der Mensch zu einem sittlichen Wesen erwächst.

Handelt es sich aber um die natürliche und geschichtliche Form, unter welcher sich jene drei Factoren im sittlichen Leben des Menschen erfahrungsmässig geltend machen, so lässt sich nicht leugnen, dass es im steten Zusammenhange mit der herrschenden Sitte und der eigenthümlichen Organisation der Menschheit, also mit den geschichtlichen und natürlichen Gestaltungen unseres sittlichen Daseins der Gemeinschaftsfactor ist, der in den Vordergrund tritt. Das erwies sich uns schon aus dem Begriff der Sitte, von welcher doch, practisch betrachtet, das sogenannte Sittliche erst in zweiter Linie abstammt. Da das sittliche Subject, der Mensch, nicht bloss seine Fähigkeit gut und böse zu unterscheiden, sittlich zu urtheilen und zu handeln aus dem Boden der Gemeinschaft zieht, sondern auch den Gedanken einer höchsten Lebensnorm, eines höchsten Gutes lediglich unter dem geschichtlich erziehenden Einfluss der Sitte empfängt, so lässt sich der Inhalt der Sittenlehre im eminenten Sinne als ein social bedingter bezeichnen. Die Ethik muss ihrem eigenthümlichen Objecte gemäss nothwendig in die allgemeine Sphäre der Socialwissenschaft hineingehören, ja den principiellen Boden für alle „Societätsphilosophie" abgeben.

Daher kann auch die Ethik nicht als Individual- oder Personalmoral, noch auch als theologische oder dictatorische Offenbarungsmoral, sondern nur als Socialethik richtig behandelt und wissenschaftlich erfasst werden. So mag sie denn, um allem Missverstande zu begegnen, auch demgemäss bezeichnet werden. Denn das „Sociale" kennzeichnet die factische Genesis unseres sittlichen Bewustseins innerhalb der geschichtlich gegliederten Gemeinschaft; das „Ethos" erhebt uns als sittlich geartete Personen über die blosse Naturnothwendigkeit (Physik) und setzt uns in Beziehung zu einem höchsten Gut, zu einer höchsten und absolut gültigen Lebensnorm. Mit der Bezeichnung „Social" begegnen wir dem subjectivistischen Atomismus und Idealismus, mit dem Ausdruck „Ethik" dem objectivistischen Naturalismus

und Materialismus. Socialethik ist also der passende und nicht misszudeutende Name für diese Disciplin und der einzig richtige wissenschaftliche Terminus für dasjenige, was wir deutsch „Sittenlehre“ nennen.

Resultat:

§. 2. In dem allgemeinen Begriff des Sittlichen erscheinen jene drei Factoren combinirt, welche den ethischen Charakter der Menschheit im Unterschiede von den blossen Naturwesen bestimmen. Wir können sie, je nachdem der höchste Lebenszweck, die gemeinschaftbildende Sitte oder die persönliche Willensthätigkeit betont werden, den universell-religiösen (göttlichen), den gattungsmässig-socialen (collectiven) und den persönlich-individuellen (subjectiven) Factor nennen. Obwohl alle drei in tiefster Wechselbeziehung zu einander stehen, so dass nie und nimmermehr einer auf Kosten der anderen isolirt werden darf, so tritt doch an den Einzelnen die Idee des absoluten Sittengebotes und der Sittlichkeit nur durch die organisch gegliederte Gemeinschaft und den erziehenden Einfluss der Sitte heran. Im Gegensatz also gegen alle spiritualistische Personalethik und gegen alle materialistische Socialphysik fordert es das eigenthümliche Object der Sittenlehre, dieselbe als Socialethik zu bezeichen und zu behandeln.

§. 3. Die drei gangbaren ethischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend. Ihr lediglich formaler Charakter und ihr Verhältniss zu der allgemeinen Begriffsbestimmung des Sittlichen. Parallele derselben mit den drei Factoren des Sittlichen.

Unschwer lässt sich unsere obige Auffassung und Darlegung des allgemeinen Begriffs sittlichen Lebens combiniren mit den gangbaren ethischen Grundbegriffen, wie sie sich in der neueren Philosophie, leider auch in vielen Systemen christlicher Sittenlehre eingebürgert haben. Sie drohen nachgerade die ethische Systematik in irreführender Weise zu beherrschen, obwohl ihnen nur ein untergeordneter, relativer, weil rein formeller Werth für die Klärung des sittlichen Grundgedankens zukommt. Ich meine die gangbare Unterscheidung der Begriffe des sittlichen Gutes (resp. des höchsten Gutes), der Pflicht und der Tugend und die

demgemässe Begrenzung und Gliederung des Stoffes der Sittenlehre in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre.

Unleugbar hat gerade die Moralphilosophie unseres Jahrhunderts viel zur Klärung dieser, ihrem Wesen nach aus heidnischem Boden stammenden Grundbegriffe beigetragen. Von unseren drei grössten Philosophen trat ein jeder so zu sagen vorzugsweise für einen derselben ein. In der Betonung und Ausprägung des Gedankens der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes spiegelt sich gleichsam der Abschluss und die Eigenart ihres ethischen Denkens und Ringens, ja ihrer gesammten sittlichen Weltanschauung ab. Bei Kant prävalirt unverkennbar der Pflichtbegriff in der grundsätzlichen Betonung der bindenden, nöthigenden Macht des allgemein gültigen Sittengesetzes und seiner kategorischen Forderung. Bei J. G. Fichte erscheint der Tugendbegriff vorwaltend entwickelt, insofern bei seiner idealistischen Weltansicht das Ich, mit Betonung der sittlichen Freiheit als der „Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen“, in den Vordergrund tritt und sich durch Selbstkraft seine gesammte sittliche Welt erst schafft oder aus sich selbst erzeugt. Bei Hegel endlich fällt der ganze Nachdruck auf die Güterlehre, resp. den Begriff des höchsten Gutes, welches er bekanntlich in der, über die blosse Legalität (Pflichtmässigkeit) und Moralität (Tugendhaftigkeit) des Einzelsubjects hinausgehenden „Sittlichkeit“, d. h, in der universellen Organisation des objectiven Geistes, näher in dem vollendeten staatlichen Gemeinwesen sich realisirt dachte. Denn die Weltgeschichte ist ihm der Process, durch die Dialectik der Völkergeister hindurch den „vollkommensten Staat“ hervorzubringen.

Schleiermacher und Rothe, sowie Schwarz, Chr. Fr. Schmid, Vorländer, J. H. Fichte u. A., neuerdings noch Martensen in seiner „christlichen Ethik“, haben in philosophischem Eklecticismus jene Begriffe für die ethische Speculation auszubeuten gesucht und ihre relative Herrschaft auf dem Tummelfelde moralischer Gedanken und ethischer Systemstümperei der Neuzeit veranlasst. Daher es heut zu Tage schier als Document wissenschaftlicher Unbildung erscheint, wenn man nicht jener Dreitheilung irgendwie Rechnung trägt, oder wenn man gar das Wagniss unternimmt, jene usurpirte Dictatur der drei angestaunten Heroen im Lande der Sittenlehre als das zu bezeichnen, was sie eigentlich ist, als eine Frucht philosophischer Marotte, welche nur zu gern die christliche Weltanschauung mit heidnischen Grundbegriffen verbrämt oder die letzteren mit der ersteren zu

unklarer Fusion bringt. Herbart hat unter den Philosophen, Wuttke unter den Theologen das besondere Verdienst, nachgewiesen zu haben, dass jene Dreieinigkeit nicht dazu geeignet ist, den Stoff der Sittenlehre näher zu begrenzen und principiell zu gliedern. Denn alle drei sind so zu sagen an sich leere, ethische Formbegriffe, welche auf jede sittliche Idee, je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung, angewendet werden können. Das werden wir später (§. 7) bei der inhaltlichen Fixirung des idealen Wesens der Sittlichkeit oder des sittlich Guten näher darzulegen im Stande sein. Hier genügt es darauf hinzuweisen, dass jedes mit der sittlichen Grundidee zusammenhängende Object, sobald ich dasselbe als realisirbaren Lebenszweck betrachte, für mich ein werthvoller Besitz, d. h. ein Gut, resp. als höchster Lebenszweck das höchste Gut wird. Sobald ich die sittliche Idee innerhalb des menschlichen Gemeinlebens als bindende und eine moralische Nöthigung für das einzelne, noch unvollkommene Glied desselbvn enthaltende Norm, kurz als adstringirendes Gebot, als Aufgabe betrachte, gewinnt sie den Character der Pflicht. Wenn ich endlich die sittliche Grundidee als den persönlichen Willen beseelend, die sittliche Fertigkeit erzeugend und das Individuum zu sittlicher Thatkraft begeisternd ansehe, so habe ich das Wesen der Tugend. Daher gesteht selbst Schleiermacher, trotz seiner Neigung den Schwerpunkt und gesammten Inhalt der Ethik in die „Idee des höchsten Gutes" zusammenzufassen, doch bereitwillig zu, dass sowohl die Güter-, als die Tugend- und Pflichtenlehre, vollständig ausgeführt, jede für sich die ganze Sittenlehre umfassen würde. Es sind, wie Chalybäus mit Recht behauptete, nicht ethische Ideen, sondern „ethische Begriffe der zweiten Ordnung."

Vergleichen wir jene gangbaren Grundbegriffe mit den drei Factoren der Sittlichkeit, die wir gewonnen und oben präcisirt haben: Gott, Menschheit und Einzel-Ich, so liesse sich zunächst bei jedem derselben der dreifache Gesichtspunkt des Gutes, der Pflicht und der Tugend durchführen.

Der heilige Gotteswille, als absolute, allgemein gültige Lebensnorm, würde unter dem Gesichtspunkt der Pflicht betrachtet, wenn ich denselben als bindende Gewissensnöthigung dem noch unvollkommenen sittlichen Zustande des Menschen gegenüberstellte. Er wird wesentlich Tugend, wenn er, den Willen des Menschen durchdringend und begeisternd, als Gesinnungstüchtigkeit die Kraft zu normaler Lebensbethätigung einflösst. Er lässt sich aber auch als das höchste Gut bezeichnen,

wenn ich ihn als verwirklichtes und den, in Gemeinschaft mit ihm stehenden Menschen beseeligendes Vollendungsideal betrachte.

Dieselbe Parallele liesse sich in Betreff der gemeinschaftbildenden Sitte und der persönlichen sittlichen Ueberzeugung des ethischen Subjectes durchführen. Als sittlich bindende Aufgabe angesehen, werden sie zur Pflicht, als sittliche Kraft zur Tugend, als sittliches Resultat oder erreichter Lebenszweck zum höchsten Gute.

Allein im Grossen und Ganzen genommen correspondirt doch der dem absoluten Willen entsprechende höchste Lebenszweck, also das, was wir den universell-religiösen oder göttlichen Factor genannt haben, am meisten mit dem Begriff des höchsten Gutes. Denn das Ziel alles sittlichen Strebens ist nichts anderes als die Erringung, Verwirklichung und ethische Besitzergreifung des als göttlich gedachten Vollendungsideals, kurz die vollendete Gemeinschaft mit Gott. In diesem Sinne hat man gesagt: Gott selbst sei das höchste Gut, was freilich nur unter der Voraussetzung ethisch wahr ist, dass Gott, der *an sich* das Gute ist, es auch für uns und in uns werde.

Durch den collectiven, das menschlich irdische Gemeinschaftsleben in sich schliessenden Factor gestaltet sich für den Einzelnen, für das sittliche Subject das allgemein gültige Gesetz als eine verzweigte Gruppe bindender Normen und sittlicher Aufgaben, so dass die Pflicht gleichsam die Domaine des Gemeinlebens bildet, so zu sagen erst in der geschichtlichen Gestaltung menschlicher Gesellschaft Fleisch und Blut gewinnt.

Falls aber endlich der individuell-persönliche Factor in dem allgemeinen Begriff des Sittlichen, also das, was wir den selbstthätigen Willen der Persönlichkeit genannt, betont und in den Vordergrund gestellt wird, beginnt die Sphäre der Tugend als der persönlichen Gesinnungstüchtigkeit und Tauglichkeit zur Erfüllung der Pflicht und Erwerbung des höchsten Gutes.

Die Tugend kennzeichnet gewissermaassen die subjective, die Pflicht die sociale, das höchste Gut die universelle Seite in dem Gesammtbegriff des Ethischen.

Es wird daher eine jede Sittenlehre und so auch die christliche (vergl. §. 15) nicht umhin können, die drei Grundbegriffe, je nach den verschiedenen Beziehungen der sittlichen Idee zur Praxis des Lebens, immer wieder bei allen ihren systematischen Untersuchungen ins Auge zu fassen. Es tritt die jeweilige sittliche Idee immer zuerst als Pflicht, durch das Gesellschaftsleben

oder die Sitte vermittelt, an den Einzelnen heran; sie wird sich sodann in ihm als Tugend gestalten, sobald sie ihn persönlich erfasst und begeistert; und sie findet ihren Abschluss im höchsten Gut, sobald das göttliche Vollendungsziel erreicht ist. Sachlich aber lässt sich der Stoff der Sittenlehre ebensowenig durch jene drei Grundbegriffe präcisiren oder gliedern, als durch die Betonung und Unterscheidung des universellen, collectiven und individuellen Factors der Sittlichkeit.

Resultat:

§. 3. Die drei gangbaren, ethnisirenden Grundbegriffe des Sittlichen, wie sie in dem höchsten Gut, der Pflicht und der Tugend sich moralphilosophisch ausgestaltet haben, erscheinen nicht geeignet, das Wesen der Sittlichkeit inhaltlich zu bestimmen. Als ethische Formbegriffe sind sie in jeder sittlichen Idee bereits enthalten, je nachdem wir dieselbe als Vollendungsziel, als sittliche Aufgabe oder als beseelende sittliche Macht auffassen. Allenfalls liessen sich mit den obigen drei Factoren der Sittlichkeit (§. 2) jene Grundbegriffe insoweit combiniren, als die sittliche Verwirklichung des absoluten, gottgesetzten Lebenszweckes mit dem höchsten Gute, die normirende Sitte in dem social-gegliederten Gemeinwesen, sofern sie für den Einzelnen bindend erscheint, mit der sittlichen Pflicht, die persönliche Gesinnungstüchtigkeit als subjective Willensenergie betrachtet, mit der Tugend in Parallele gestellt werden kann.

§. 4. Verhältniss des Sittlichen zur künstlerisch-ästhetischen, logisch-wissenschaftlichen und practisch-industriellen Lebensbethätigung. Nähere Verwandtschaft mit der Religion und dem Rechtsleben. Nothwendigkeit und Möglichkeit der Grenzregulirung.

Bevor wir zur Feststellung dessen, was denn, inhaltlich genommen, sittlich gut sei oder worin das sittliche Ideal bestehe, übergehen (§. 5 ff.), gilt es noch zu genauerer Abgrenzung des dargelegten formalen Begriffs das Verhältniss der Sittlichkeit zur künstlerischen, wissenschaftlichen und industriellen Thätigkeit des Menschen näher zu präcisiren, insbesondere aber die enge Verwandtschaft des Moralischen mit der Religions- und Rechtssphäre ins Auge zu fassen. Denn Religion und Recht scheinen

sich mit der Domaine des Sittlichen so nahe zu berühren, ja zum Theil so tief in dieselbe einzugreifen, dass eine scharfe Grenzregulirung Vielen kaum möglich zu sein dünkt.

In der gesammten menschlichen Culturentwickelung finden wir zwecksetzende (teleologische) Willensbethätigung. Kein Gebiet geschichtlichen Lebens ist daher von der Sittenlehre auszuschliessen. Nur handelt es sich in letzterer nicht um die detaillirte Erforschung der betreffenden Thatsachen und ihres motivirten Zusammenhangs, noch auch um genaue Angaben der betreffenden Verhaltungs- oder Zweckmässigkeitsregeln, sondern, wie aus unsrer bisherigen Deduction sich ergiebt, um die Entwickelung derjenigen principiellen Grundlagen und Grundgesetze des Handelns, welche mit Beziehung auf einen höchsten, absoluten Lebenszweck in der Kategorie von Gut und Böse sich bewegen. Die Geschichte sammt ihrer Culturentwickelung in Kunst und Wissenschaft, Handel und Wandel ist und bleibt nur „das Bilderbuch der Sittenlehre“ (Schleiermacher), welches wir in unserer Weise bereits im ersten Theile dieses Werkes perlustrirt und ausgebeutet haben; die Sittenlehre aber hat die allgemeinen Formeln festzustellen, aus welchen die absolut verbindlichen Gesetze menschlicher Lebensbewegung zur Erreichung des höchsten Gutes nach der Norm der Pflicht in der Kraft wahrer Tugend sich ergeben, mit einem Wort: die allgemeinen Gesetze sittlicher Lebensbethätigung im Organismus der Menschheit darzulegen.

Da erscheint denn die Grenzbestimmung zunächst der künstlerischen Thätigkeit gegenüber ebenso wichtig, als einfach. Nur darf das sittliche und ästhetische Urtheil nicht, wie das zum Beispiel bei der romantischen Schule und ihrem Philosophen J. Fr. Fries oder, wenn auch in bedeutend modificirter Form, bei Herbart und seinen Schülern zu Tage tritt, mit einander vermischt und verwechselt werden. Das wahre sittliche Urtheil ist nach Fries ein Urtheil über geistige Schönheit der menschlichen Handlungen und wurzelt lediglich im Gefühl. Die Ethik ist ihm daher die Lehre von der Schönheit der Seele. Nach Herbart ist das sittliche Urtheil insofern mit dem ästhetischen eins, als es ein uninteressirtes Geschmacks-Urtheil ist, durch welches Gefallen oder Missfallen über gewisse Willensverhältnisse erzeugt wird. „Das Schöne und Gute kommt“ — nach Hartenstein — „darin überein, dass beides einen reinen und unbedingten Beifall als unwillkürlichen Erfolg der leidenschaftslosen Auffassung des Gegenstandes in der Form

eines allgemein gültigen Urtheils in Anspruch nimmt.“ In allen sittlichen Fragen soll also das ästhetische Wohlgefallen als Geschmacksurtheil das Entscheidende sein.

Durch solche Vermengung des Aesthetischen und Ethischen wird aber die an sich klare Sachlage nur verwirrt. Die Kategorien Schön und Hässlich, welche im Gebiete des Aesthetischen herrschen, haben an und für sich mit der moralischen Unterscheidung von Gut und Böse schlechterdings nichts zu thun. Jene auf platonischem Gefühlsidealismus ruhende Verwechselung von Gut und Schön (καλὸν κἀγαθὸν, pulchrum et aptum gegenüber dem bonum) hat unsägliche Verirrung auf dem Felde sittlichen Urtheils und sittlicher That hervorgerufen und ebenso der Aesthetik wie der Ethik geschadet.

Bei der ästhetischen Leistung, die vom Gefühl des Schönen getragen ist, und zunächst nicht im Gewissen, sondern in der productiv gestaltenden Phantasie wurzelt, handelt es sich stets um individualisirende, charactervolle Ausprägung eines ideal Gedachten in der leiblich-realen Sphäre. Der Künstler hat das Erhabene zum Ziel, d. h. die möglichst ausgeprägte Individualisirung des allgemeinen Gedankens, mag der letztere sittlich berechtigt oder unberechtigt, gut oder böse sein. Auch das Böse eignet sich zur schönen d. h. zur adäquaten, harmonischen und durch seelenvolle Wahrheit überwältigenden Darstellung des Bildners; und das Gute kann sehr hässlich d. h. ohne Ebenmaass und richtige Individualisirung zur Gestaltung und Erscheinung kommen. Auch zweifelt Niemand daran, dass ein künstlerisch sehr begabter und ästhetisch Grossartiges leistender Mann sittlich corrumpirt und verworfen sein kann. Und ein moralisch trefflicher Mensch ist vielleicht nicht im Stande, die kleinste Schönheitsaufgabe zu erfüllen oder Aesthetisches, sei es zu geniessen, sei es zu produciren. Das Sittliche fordern wir von Jedem; des Künstlerischen freuen wir uns an dem sonderlich Begabten. Die Kategorien von Gut und Böse im sittlichen Sinne beziehen sich also auf den absoluten, für alle Menschen gültigen Lebenszweck und dessen annähernde Erreichung im Handeln; die Begriffe Schön und Hässlich aber kommen dort zur Geltung, wo es sich um den, nur nach dem Maasse genialer Begabung für den Menschen erreichbaren Selbstzweck künstlerischer Production, d. h. wo es sich darum handelt, irgend eine Idee, oder irgend ein seelenvoll Reales zu angemessener individualisirter Ausprägung und sprechender Erscheinung zu bringen.

Selbstverständlich sind damit die ästhetischen und sittlichen Interessen oder Urtheile nicht als gänzlich heterogene, sich ausschliessende oder widersprechende bezeichnet. Denn die künstlerische Thätigkeit in ihrer wahren Vollendung und in ihrem ernsten Streben nach Individualisirung braucht den allgemein gültigen Gesetzen der Sittenlehre nicht nur nicht zu widersprechen, sondern kann und soll denselben vielmehr zu charactervoll schöner Exemplificirung und begeisternder Anregung dienen. Es verhält sich damit beispielsweise wie mit den architectonischen Ausführungen gegenüber den Gesetzen der Mathematik, oder den malerischen Gruppirungen gegenüber den Gesetzen der Physik, näher der Farben- oder Lichtlehre. Kein Gebäude ist deshalb schön, weil es nach den Gesetzen der Dynamik oder Mechanik richtig gebaut ist; aber es wird, um ein wahrhaft schönes zu sein, doch nicht jene Gesetze ignoriren oder gar verachten, denselben nie widersprechen dürfen. Und kein Gemälde ist schön, weil es die Gesetze von Licht und Schatten oder die Regeln der Farbengruppirung befolgt; aber es wird auch nimmermehr den Anspruch auf Schönheit machen können, wenn es jenen Gesetzen ins Angesicht schlägt. So wird auch die Beurtheilung ästhetischer und sittlicher Art, jene in den Gesetzen der harmonischen Formgebung und im Gefühl der Schönheit, diese in den ewigen Sittengesetzen und im Gewissen, als dem Unterscheidungsorgan für Gut und Böse ruhend, allezeit scharf und bestimmt von einander unterschieden werden müssen, weil die Qualität der Urtheile dort durch das Gesetz der angemessenen characteristischen Gestaltung, hier durch das Gesetz der normalen Handlungsweise gegenüber dem absoluten Lebenszweck bestimmt erscheint. Aber mit einander in Widerspruch zu treten brauchen sie nicht, sondern können und sollen einander dienen, ein „jeglicher mit der Gabe, die er empfangen hat.“ Der Schönheitsgedanke wird in plastischer und lebensvoller Ausführung die sittliche Grundidee characteristisch verkörpern und so zur Nachahmung und weiterer Verbreitung derselben das Seinige thun; der Sittlichkeitsgedanke wird dem Kunstwerke die humane Weihe geben und dasselbe in den Dienst gesunder Culturentwickelung und wahren Fortschritts stellen. —

Dass nun die Sphäre des Sittlichen mit der logisch-wissenschaftlichen Thätigkeit des Menschen nicht identificirt oder vermischt werden darf, scheint auf der Hand zu liegen. Denn Klugheit und intellectuelle Bildung gehen keines-

wegs mit sittlicher Entwickelung und sittlicher Kraft Hand in Hand. Das Denkvermögen und das dadurch bedingte Wissen steht oft sogar in einem gewissen Gegensatze zu dem Willensvermögen und dem dadurch bedingten Handeln. Und doch hat man nicht bloss in socratisch-platonischer Zeit die Tugend als lernbar und lehrbar, als eine Sache des Wissens, und die Philosophen als die Aristocraten des Staates bezeichnet, sondern auch die neuere Weltweisheit hat im Zusammenhange mit der „Bestimmung des Gelehrten," die Wissenschaft als den Kern des Lebens (Fichte), die logische Idee als Erzeugerin des Seins (Hegel), kurz das Bewusstsein als Mutter der sittlichen That zu verherrlichen gesucht. In diesem Irrthum ruht auch der Grundfehler des abstracten oder vulgären Rationalismus, welcher die Vernunfterkenntniss ohne Weiteres als ausreichendes Motiv, als reale Kraft zu normalem Handeln nahm und dabei vergass, dass der Wille eine vor dem Intellect schon vorhandene, urwüchsig keimende Kraft ist und dass kein Bewusstsein des Wahren bereits das wirkliche Sein des Guten in sich schliesst, nicht einmal als Potenz.

Zwar werden wir im Laufe unserer weiteren Deduction mehrfach die Wahrnehmung machen, dass Erkennen und Wollen im menschlichen Geist in steter Wechselbeziehung stehen. Jeder theoretische Irrthum hat eine ethische Seite, und jede Willensrichtung ist mitbestimmend für die Richtung des Denkens, einfach schon deshalb, weil kein Denken, keine wissenschaftliche Thätigkeit ohne Aufmerksamkeit, ohne Interesse für die Sache zu Stande kommt; Aufmerksamkeit und Interesse sind aber Willensbestimmtheiten. Auch lässt sich die Behauptung kaum bestreiten, dass „die Wahrheit der Erkenntniss durch die Reinheit der Gesinnung" (Ueberweg, Logik) mit bedingt ist. Der Schleiermacher'sche Satz von dem blossen „Wissen, als Zweck des Denkens" ist ebenso einseitig, als der Fichte'sche von dem „Wissen lediglich um des Wissens willen." Vielmehr lehrt die Erfahrung, nicht bloss dass „der Mensch heranwächst, seine Vorstellungen an dem Erfolg und den Erscheinungen regelnd" (Trendelenburg), sondern dass auch alle wissenschaftlichen Wahrheiten „die Bestimmung haben, im Leben verwirklicht zu werden, um hier ihre Bestätigung oder ihr Correctiv zu finden" (A. Oncken). In dem Sinne können wir es zugestehen, dass „allen Wissenschaften ein normatives Moment eingeprägt ist." Allein das ist doch nicht das Wesen und die Idee der Wissenschaft. Selbst die Ethik, sofern sie Wissen-

schaft ist, will zunächst nicht das Leben bessern oder ändern, sondern den Zusammenhang und die Normen desselben erforschen. Daher auch Logik und Ethik als wissenschaftliche Thätigkeit in dieselbe begriffliche Kategorie gehören. Sie wollen beide Erforschung des Seienden, Feststellung der absolut wahren Gesetze des Denkens oder Handelns. Die Sittlichkeit oder die sittliche Arbeit will aber direct ins Leben eingreifen. Sie sucht alle Lebensmomente durch den Willen aus- oder umzugestalten im Dienste eines einzigen, absoluten Lebenszweckes. Daher muss auch der Unterschied zwischen Denken und Wollen und somit zwischen der logischen und ethischen Sphäre mit Entschiedenheit festgehalten werden, wenn wir nicht die Grenzen des Sittlichen ungebührlich erweitern oder gänzlich verwischen wollen. Am klarsten lässt sich derselbe so formuliren: in der wissenschaftlichen Thätigkeit suchen wir die Denkgesetze festzustellen, die als solche das Sein der Dinge in ihrem ursachlichen und begrifflichen Zusammenhange lediglich zu erfassen, nicht aber practisch zu bestimmen oder zu verändern im Stande sind; bei der ethischen Arbeit hingegen stellen wir die normativen Willensgesetze in den Vordergrund, welche auf der Basis des realen Seins einem idealen Lebenszwecke entsprechen, welche daher auf den Zustand der Personen und Dinge modificirend und verändernd influiren, also ein Handeln ermöglichen und hervorbringen sollen.

So scheint denn das Ethische mit der practischen Thätigkeit überhaupt zusammenzufallen, wie sie in der technischen Arbeit, in der industriellen Leistung, in der realen Beschaffung menschlicher Lebensbedürfnisse, kurz in der Förderung menschlichen Behagens und Wohlergehens durch fortschreitende Beherrschung der Naturkräfte für die Culturzwecke der Menschheit zu Tage tritt. Die gesammte eudämonistisch-practische Richtung der Gegenwart scheint seit dem Vorwalten des modernen Oeconomismus und Industrialismus dieser Anschauung mehr oder weniger zu huldigen. Und dilettantenhafte Philosophen wie Buckle und Lecky übernehmen, trotz ihrer theoretischen Opposition gegen den crassen und gewöhnlichen Utilitarismus, in eigenthümlichem Selbstwiderspruche die Apologie jener Richtung, welche mit dem öconomisch errungenen Reichthum, mit der Vollendung des Erfindungsgeistes und der technischen Leistung das goldene Zeitalter eines ewigen Friedens herbeigekommen wähnen. Allein, so sehr das gesammte Gebiet technischer und industrieller Arbeit ein Docu-

ment dafür ist, dass der Mensch durch zwecksetzende Thätigkeit sich über die blosse Natursphäre erhebt, wie wir oben (§. 1) bereits sahen, so wenig lässt sich bereits in der Beschaffung des materiellen Reichthums und der industriellen Fertigkeit, überhaupt innerhalb dieses Kreises menschlicher Thätigkeit der höchste Lebenszweck suchen und finden oder empirisch nachweisen. Ja, es lässt sich sogar behaupten, dass, wo diese Genuss- und Lebens-Mittel zum Selbstzweck werden, d. h. aufhören eben bloss Mittel zu höheren geistigen Zielen zu sein, sie an ihrem Theil die sittliche Entwickelung des Menschen hemmen, indem sie ihn an die Materie ketten und den Egoismus in ihm gross ziehen. Es besteht also zwischen dem practisch Nützlichen und Angenehmen einerseits und dem sittlichen Lebenszweck andererseits so lange eine Kluft, ja ein exclusiver Gegensatz, als jenes nicht in den Dienst des letzteren gestellt, demselben nicht ein- und untergeordnet wird. An und für sich aber gehen beide Gebiete in soweit Hand in Hand, als die an den Naturobjecten sich versuchende, menschlich-zwecksetzende Arbeit industrieller, culturgeschichtlicher oder civilisatorischer Art dem sittlichen Lebenszweck die Wege ebnen hilft und nur, wenn sie von dem sittlichen Willen getragen ist, der segensreichen Entwickelung der gesammten Menschheit wie der einzelnen Person zu dienen im Stande ist. —

Während wir dem ästhetischen, wissenschaftlichen und industriellen Leben gegenüber die Eigenart des ethischen Objectes zu wahren im Stande und genöthigt sind, erscheint diese Grenzregulirung gegenüber der Religion und dem Rechte theils unnöthig, theils unmöglich. Denn in diesen beiden Sphären geschichtlichen Culturlebens bethätigt sich nicht bloss naturgemäss der sittliche Gestaltungs- und Bildungstrieb des Menschen, sondern sie scheinen mit ihrem specifischen Inhalte mit zum Objecte der Ethik zu gehören, weil alle Sitten und menschlichen Gebote, sofern sie Allgemeingültigkeit für humanes Verhalten beanspruchen, die Religion zum primitiven Hintergrunde, das Recht und die bürgerliche Gesellschaftsordnung zum nothwendigen practischen Ziele haben. Allein gerade in dieser Verhältnissbestimmung liegt bereits der Unterschied von dem Sittlichen angedeutet und demgemäss die Nothwendigkeit enthalten, den specifisch religiösen und juridischen Stoff gegen den Inhalt der Sittenlehre abzugrenzen.

Seit je her ist über das Verhältniss der Religion zur Sittlichkeit gestritten worden, indem entweder in hierarchischem

Interesse das gesammte moralische Leben an das äusserlich apodictische Religionsgebot gebunden und so auf Kosten der Gewissensfreiheit geknechtet wurde, oder aber in angeblich humanem Interesse die Sittlichkeit als die gemeingültige Lebenssphäre sich gegen das beengende „religiöse Vorurtheil" und gegen alles, was Dogma heisst, zu emancipiren suchte.

Wenn ich recht sehe, wird sich, je nachdem man dazu neigt in dem Wesen der Sittlichkeit das receptive oder active, das mystische oder practische Moment, die Leidentlichkeit oder Selbstthätigkeit zu betonen, die Verhältnissbestimmung zur Religion entgegengesetzt gestalten. Alle mystisch tingirten Weltanschauungen mit pantheistischer Tendenz werden Religion und Sittlichkeit auf Kosten der letzteren zu vermischen oder zu identificiren die Neigung haben. Das Aufgehen in Gott, die „Entwerdung" des Menschen, ja die Vernichtung des eigenen Willens erscheint diesem quietistischen Standpunkte mit idealisirend platonischer Färbung als das Wesen der sittlichen Aufgabe; vollendete Sittlichkeit wird identisch mit vollendeter Religiosität. Sobald aber die autonome Selbstständigkeit, die Fähigkeit durch eigene Vernunft und Geisteskraft sich über Gott und Natur zu erheben von der rationalistisch-deistischen Weltanschauung mit aristotelisch-realistischer Färbung in den Vordergrund gestellt wird, muss das Moment der Frömmigkeit zurücktreten und in der wahren Sittlichkeit die Religion als „überwundener Standpunkt" erscheinen. Dort droht die Gefahr, dass die Religion ohne practisch zielsetzliche Arbeit, ohne sittliche Thatkraft zu mystischer Weltentfremdung und ästhetischem Quietismus werde; hier muss man befürchten, dass die Sittlichkeit ohne Religion, ohne Ehrfurcht und Scheu vor dem lebendigen Urquell alles Guten zu autonomer Selbstüberhebung oder platter Vielgeschäftigkeit im Streben nach irdischem Glück ausarte.

Berühmt ist die Kant'sche Verhältnissbestimmung der Religion zur Sittlichkeit geworden. Befolgung des Sittengesetzes als eines gottgegebenen characterisire den religiösen, Befolgung des Sittengesetzes als eines selbstgegebenen (auf Autonomie ruhenden) kennzeichne den moralischen Menschen. Der moralische Standpunkt erscheint demnach als der höhere, in welchem die Religion wie eine abgebrauchte oder unnütz gewordene Krücke bei Seite geworfen wird; die Religion wird höchstens als Vorstufe und volksthümliches Erziehungsmittel für die Moralität anerkannt. An und für sich aber, meint Kant, „besteht die Tugendlehre durch sich selbst, auch ohne den Begriff von Gott.

Das Gewissen will schlechterdings keinen Leiter; es ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist; es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft." In anderer Weise der Motivirung hat auch Rothe der Religion die Aufgabe gegeben „in die Sittlichkeit überzugehen." Er sucht namentlich den formalen Begriff des Sittlichen (Vergeistigung der Materie) von der Idee Gottes abzulösen, ist sich aber in dieser Forderung „der neueren Bildung" selbst nicht consequent, da er in seiner Grundlegung der Ethik zugesteht, die Idee des Sittlichen könne ohne die Idee Gottes weder verstanden, noch begriffen werden.

Im Ganzen neigt unsere gesammte Zeitrichtung, selbst wo sie noch nicht in Materialismus versunken jede Berücksichtigung des religiösen Lebensfactors desavouirt, sondern den Ernst und die Selbstständigkeit der moralischen Weltordnung betont, entschieden dahin, den Gedanken des Sittlichen vom Religiösen abzulösen. Philosophen wie J. H. Fichte mit seiner Hervorhebung der „Gottinnigkeit" — (übrigens ein dem System Krause's entlehnter Ausdruck) — als Basis aller wahrhaft sittlichen Gesinnung, oder Chalybäus mit seiner Betonung der Religion als des „eigentlich Beseelenden," als der Grundbedingung der „absoluten Sittlichkeit, in welcher der ethische Organismus der Menschheit sich vollenden soll," dürften heut zu Tage wohl als Ausnahme in der philosophisch gebildeten Gelehrtenwelt bezeichnet werden. Neuerdings hat Pfleiderer (Moral und Religion. Leipzig 1872) diesen Gegenstand einer erneuten, historisch kritischen Beleuchtung unterworfen, welche zuerst ganz richtig die Religion als principielle Wurzel aller Sittlichkeit bezeichnet, dann aber doch die Sittlichkeit als „realen Selbstzweck" hinstellt, zu dessen Verwirklichung die Religion nur als subjectives „Anregungsmittel" dienen soll, was wiederum an die Kant'sche Verhältnissbestimmung erinnert. Die humane Erscheinung des Sittlichen in der äusseren Welt gilt ihm, wie bei Rothe, als einzig berechtigtes Ziel. Religion und Kirche sind nur Krücken für den lahmen Wanderer.

Mir scheint aus dem Begriff des Sittlichen bereits die Schlussfolgerung gezogen werden zu können, dass selbst das Sittlich-Böse gar nicht ohne einen religiösen Hintergrund gedacht werden kann. Denn die Abnormität des Handelns ist ebenso durch die Anerkennung einer höchsten Lebensnorm, die man eben übertritt, nothwendig bedingt, als das Sittlich-Gute mit der dem Absoluten entsprechenden Willensbewegung sich deckt. Es lässt sich die innigste Wechselbeziehung beider Ge-

biete, des Religiösen und Sittlichen, schlechterdings nicht leugnen, sofern in allem sittlichen Leben mit jener als absolut geltenden Lebensnorm auch ein Ausser- und Uebermenschliches anerkannt wird, zu dem sich der sittlich Handelnde in ein abhängiges Verhältniss gesetzt glaubt (S. o. S. 68). Die Isolirung des Sittlichen von der Religion ist nicht nur falsch, sondern eine Illusion, eine Unmöglichkeit. Selbst Schopenhauer, sonst principieller Gegner der Einmengung des religiös Metaphysischen in die Sittlichkeit, giebt in seinen „Grundproblemen der Ethik“ zu, dass „jede Religion ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren moralischen Triebfeder zu Grunde legt und es so eng mit derselben verknüpft, dass beide unzertrennlich erscheinen.“

Was dem Menschen, sittlich genommmen, das höchste Gut, das zu erstrebende Ideal ist, wurzelt stets in seiner gesammten Weltanschauung (Metaphysik), näher in seinem Gottesbegriff. Mag auch dieser Gott ein unwahrer sein, so ist es wenigstens der Götze, dem der Mensch als seinem vermeintlichen Gotte durch seinen Willen dient oder zu dienen sucht. Und von der andern Seite: aus meinem Verhältniss zu dem, was mir Gott ist, ergiebt sich die Richtung und das Ziel meines Verhaltens, meines Thätigkeitstriebes, sowie die Farbe meiner Gesinnung. Im Gewissen, welches ebensowohl religiöses wie sittliches Centralorgan des Menschen ist, ruht die Nothwendigkeit engster Beziehung zwischen Religion und Leben. Es könnte höchstens zweifelhaft sein, ob nicht alles Religiöse sich mit dem was wir sittliches Leben nennen, einfach deckt, da beide, Religion und Sitte, Herz und Willen, Gesinnung und That des Menschen bewegen und in centraler Weise bestimmen. „Die Moral ist“, nach einer Aeusserung H. Heine's (in seinem Buch „über Deutschland“), „nur eine in die Sitten übergegangene Religion. Ist die Religion der Vergangenheit verfault, so wird auch die Moral stinkicht. Wir wollen eine gesunde Religion, damit auch die Sitten wieder gesunden, damit sie besser basirt werden.“

Jedenfalls wird nicht bloss das Religiöse die sittliche Weltanschauung und Lebensbethätigung des Menschen beeinflussen, sondern sein sittlicher Character, seine practische Gesinnung wird stets hemmend oder befruchtend auch auf sein religiöses Leben und die Entwickelung der religiösen Organe zurückwirken. Die Wechselbeziehung ist eine unverkennbare, weil beide Gebiete der Gewissenssphäre angehören. Ja, es wäre in der That „ein seltsamer Widerspruch, wenn wir von einem

Menschen sagten, er sei zwar ein gottloser, aber ein rechtschaffener Mann" (Palmer). Mit Recht sagt der alte, wahrlich nicht rigoristische Neander in seinen „Vorlesungen über Geschichte der Ethik", es sei bei innerer Consequenz unmöglich, in der Theorie ein Epicuräer und in der Praxis ein Stoiker, in der Metaphysik ein Pantheist und in der Ethik ein Theist zu sein.

Die sich aus dem Keim entwickelnde Pflanze wächst gleichzeitig nach unten und oben. Die Pflanze, welche schlecht wurzelt, verdorrt; und die, welche nicht nach oben wachsen kann, verfault. Das Wurzeltreiben entspricht der Religion, die Entfaltung zur Krone der Sittlichkeit. So richtig dieses häufig gebrauchte Bild, auf welches Wuttke als auf eine Lösung des Problems sich bezieht, sein mag, so wenig kann ich diesem Ethiker zugestehen, dass aus demselben der Schluss gezogen werden darf, die Religion habe die fromme Gemeinschaft, resp. den gemeinsamen Cultus zur Basis und zum characteristischen Kennzeichen, während die Sittlichkeit die moralische Persönlichkeit in ihrer besonderen und „selbstständigen Eigenthümlichkeit" in den Vordergrund treten lasse. Hier spukt bereits der einseitig individualistische Standpunkt ethischer Beurtheilung, den übrigens Wuttke gleich darauf selbst zu desavouiren scheint, wenn er „allen Gottesdienst" eine „sittliche That" nennt. Darin — das wissen wir bereits — kann die Sittlichkeit nicht von der Religion sich unterscheiden, da jene wie diese den Gemeinschaftsfactor voraussetzt (§. 2).

Der begriffliche Unterschied zwischen beiden ruht vielmehr wesentlich darin, dass die Religion das durch Gott oder irgend eine als göttlich anerkannte Offenbarung bedingte Verhältniss des Menschen zu Gott characterisirt und zum Centrum hat; während die Sittlichkeit von jenem Centrum aus das Verhalten des Menschen als Ausgestaltung seines Willens im geschichtlichen Gemeinschaftsleben zum wesentlichen Gesichtspunkte erhebt. So weit der Mensch also als sittliches Wesen abhängig, receptiv sich verhalten muss, da er nicht sein eigener Herr ist oder sein kann, muss die Moral auf ein religiöses Moment zurückgeführt werden; und sofern der religiöse oder fromme Mensch nie passiv oder bloss leidentlich sich verhalten kann, sondern nothwendig den Impuls des Handelns nach dem als göttlich erkannten Willensideal bethätigen muss, wird die Religion in der Moralität sich kund geben. Man könnte in diesem Sinne wohl sagen, die Religion ist centripetal im Hinblick auf den ewigen Kern alles Lebens und Daseins, die Moral ist

centrifugal im Hinblick auf die mannigfaltige Ausgestaltung der Peripherie des Lebens. Es kann sich jedoch in solcher Ausdrucksweise ein irreführendes Missverständniss verbergen, da ja der Mensch als sittliches Wesen sich stets seines Schwerpunktes in Beziehung auf das Göttliche bewusst bleiben muss, sowie andererseits der fromme oder religiöse Mensch nie in der Sphäre der blossen Innerlichkeit beschlossen bleiben kann, sondern sein Verhältniss Gott gegenüber zum Gottesdienst, also zur Lebensbethätigung auszugestalten den gesunden Trieb und das stärkste Motiv haben muss. Aber immerhin liegt, ohne dass wir eine sondernde Trennung oder ein gegenseitiges Ineinanderübergehen befürworten, der an sich klare Unterschied, der ja als solcher die enge Begriffsverwandtschaft beider nicht aufhebt, sondern festhält, darin begründet, dass die Religion sich zurückbezieht auf eine als göttlich hingestellte Initiative (Offenbarung) zur Begründung des Verhältnisses einer Gottesgemeinschaft des Menschen, die Sittlichkeit hingegen unter dieser Voraussetzung das Kindesverhältniss des Menschen zum Impuls einer gegliederten, der höchsten Norm entsprechenden inneren und äusseren Lebensgestaltung werden lässt. —

Damit aber berührt sich wiederum das Sittliche mit dem Rechtsleben und scheint von diesem, als der gesetzmässig geordneten Ausgestaltung und Normirung des menschlichen Gemeinlebens kaum unterschieden werden zu können.

Die Hegel'sche Rechtsphilosophie ist ein schlagendes Beispiel dafür, wie schwierig die Verhältnissbestimmung zwischen der Sittlichkeit, welche Hegel als den höheren Standpunkt der blossen Moralität sich lediglich im Staate realisiren und objectiviren lässt, und zwischen dem Rechte ist, welches er als den objectiven Organismus der Freiheit oder als die verwirklichte Vernunft ansieht, wie sie als solche für das einzelne sittliche Subject zur Pflicht wird. Demgemäss müsste das Recht alle Sittlichkeit umfassen, ja absorbiren. Es bliebe für die moralische Lebensbethätigung kein besonderer Raum mehr übrig als höchstens in der Gesinnung und im Wirkungskreise des Einzelsubjects, in welchem der allgemeine (objectivirte Universal-) Wille eine Anerkennung findet und sich so zu sagen verinnerlicht, während er in den hauptsächlichsten Gemeinschaftsformen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates sich als „Sittlichkeit" zu bewähren und eine volle „vernünftige Wirklichkeit" zu bilden hat.

Ich habe schon im ersten Theile dieses Werkes (vgl. §. 101

S. 602 ff.) die Gründe entwickelt, warum diese ideale und universelle Auffassung des Rechtslebens gegenüber der concreten Wirklichkeit staatlicher Existenzformen und der Erreichbarkeit volksthümlicher Culturzwecke unhaltbar erscheint; denn die Mittel staatlicher Macht, sowie die Aufgaben der Rechtsordnung reichen nie heran an die innerste Gesinnung und an den höchsten Lebenszweck des Menschen. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass auch die sittliche Volksentwickelung, der moralische Gesammtcharacter einer Gemeinschaft von der Handhabung des Rechtes nicht unwesentlich abhängt. Das Recht ist das pädagogische Zuchtmittel für alle sittliche Gesinnungstüchtigkeit und die äussere Grundbedingung für die Entwickelung der Freiheit. An dem Rechte gewinnt also jede heilsame sittliche Familien- und Volkserziehung ihren unumgänglichen und bedeutsamen äusseren, pädagogischen Halt. Aber deshalb sind Recht und Sittlichkeit noch nicht identische Begriffe, weil sie sich gegenseitig dienen und ohne einander nicht bestehen können. Mit der Verwechselung beider Ideen hängt eine grosse Gefahr zusammen, wie sie ja seit je her, auch innerhalb der christlich-kirchlichen Entwickelung, zu Tage getreten ist. Die Behandlung der sittlichen Fragen vom blossen Standpunkte des Rechts oder die Vermischung ethischer und juridischer Kategorien hat ebenso eine Veräusserlichung der moralischen Interessen als eine Corruption der Rechtsidee zur Folge haben müssen. Daher soll auch der Rechtsbegriff scharf abgegrenzt werden gegen die wesentlichen Momente sittlichen Lebens, will man nicht, wie etwa Hobbes in seinem „Leviathan" die Freiheit und Innerlichkeit ethischer Entwickelung auf das Procrustesbett polizeilicher Ordnung spannen oder der Willkür territorialer Gewalten opfern.

Obwohl mit der beiden Gebieten zu Grunde liegenden Idee der Gerechtigkeit die unumgängliche Nothwendigkeit dargethan ist, alle Rechtsbegriffe auf ethischen Principien zu erbauen und selbst das „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" (Trendelenburg) sich zu eigenartigem Gebilde ausgestalten zu lassen; obwohl von der anderen Seite die Sittenlehre die Grundsätze und allgemeinen Regeln aufzuweisen haben wird, aus welchen in dem äusseren, staatlichen Zusammenleben der Menschen die Rechtsbegriffe und Ordnungen hervorwachsen und sich normiren: so wird doch das im staatlich-socialen Leben zu Tage tretende Recht von der mehr innerlichen Sphäre der Sittlichkeit scharf unterschieden werden müssen, wenn nicht eine gefährlich nebu-

lose Verwirrung einreissen soll: — durch abstracte Idealisirung und Verallgemeinerung des Rechtsbegriffs in die Jurisprudenz, durch gesetzliche Veräusserlichung und Verengung des Sittlichkeitsbegriffs in die Ethik.

Wie die Sittlichkeit, so entwickelt sich auch das Rechtsleben aus der Sitte und Gewohnheit, und beide sind nicht denkbar ohne allmälig fortschreitende gesetzgeberische Form und imperative Präcisirung. Das ist der allgemeine Berührungspunkt. Während aber das Recht als der machtvolle Organismus gesetzlicher Normen und Vorschriften zur Aufrechterhaltung bürgerlicher Ordnung oder „zur Vermeidung des Streits" (Herbart) nach den ihm zu Gebote stehenden Mitteln lediglich auf erzwingbares Handeln sich beschränken muss, also die äussere, thatsächliche Conformität mit der gesetzgeberischen, ordnenden Macht zum erreichbaren Ziele hat, setzt und fordert die Sittlichkeit stets die dem höchsten Lebenszweck und dem Ideal des Guten entsprechende Gesinnung und Willensbewegung, welche als solche nur durch geistig-moralische Impulse und dem entsprechende starke Motive, aber schlechterdings durch kein Rechtsmittel, durch keine Strafe, durch kein obrigkeitliches Schwert realisirbar ist. Während also das Recht mit seinem suum cuique und neminem laede die Sicherstellung von Person und Eigenthum im Organismus völkerstaatlichen Zusammenlebens gewährleistet und deshalb gegen alle äussere Uebertretung des Gesetzes Schranken setzend und Strafe vollziehend reagirt, wird die Sittlichkeit mit ihren, das Gewissen und die moralische Thatkraft bestimmenden Mitteln diejenige Gesinnungstüchtigkeit allein zu erzeugen im Stande sein, welche dem staatlich geordneten Rechtsleben zur nothwendigen inneren Grundlage und segensreichen principiellen Bedingung dient. Das Verhältniss der bürgerlichen Freiheit, welche ohne die eventuell zwangsweise Aufrechterhaltung der Rechtsordnung im äusseren Zusammenleben der Menschen nicht denkbar ist, zu jener moralischen Freiheit, welche, an sich unerzwingbar, in der freudigen Uebereinstimmung des Willens mit der idealen Lebensnorm wurzelt, spiegelt am klarsten das Verhältniss des Rechts zur Sittlichkeit ab. —

Durch die genauere, uns nunmehr obliegende Feststellung dessen, was denn inhaltlich genommen, sittlich gut genannt werden kann, wird auch diese eben gegebene Verhältnissbestimmung von Recht und Sittlichkeit an Klarheit gewinnen. Es wird das die Aufgabe des nächsten Capitels sein.

Resultat:

§. 4. Durch Betonung eines höchsten Lebenszweckes und einer allgemein gültigen, Gut und Böse bestimmenden Lebensnorm für das Gewissen und die Handlungsweise des Menschen unterscheidet sich das Sittliche von den verwandten Sphären culturgeschichtlichen Lebens innerhalb der Menschheit, namentlich aber von der ästhetisch-künstlerischen Leistung, die im Gefühl des Schönen als der charactervoll-individualisirten Ausprägung der Idee wurzelt; von der logisch-wissenschaftlichen Arbeit, welche die methodisch zusammenhängende Erkenntniss der immanenten Weltgesetze zum Ziele hat; und von der industriell-practischen Thätigkeit, welche durch die Kraft zweckvoller Naturbeherrschung dem Nutzen und civilisatorischen Fortschritt der Menschheit dient. — Mit der Religion und dem Rechtsleben berührt sich aber die Sittlichkeit am unmittelbarsten, indem alle Moral aus der Religion als ihrer nothwendigen Prämisse herauswächst, um diese wiederum practisch zu befruchten; während die Sittlichkeit zu dem Rechte, als ihrer nothwendigen Consequenz hindrängt, um an der Rechtsordnung wiederum einen für die sittliche Volkserziehung bedeutsamen Halt zu gewinnen. — Sofern die Sittlichkeit als menschliches Verhalten stets auf einer absoluten, idealen Lebensnorm ruht, ist die das Verhältniss des Menschen zu Gott bestimmende Religion die nothwendig bedingende Voraussetzung aller Sittlichkeit, weil ohne Religion kein allgemein verpflichtender gesetzgeberischer Wille gedacht werden kann. — Sofern die Sittlichkeit nur in dem Organismus geschichtlich geordneter menschlicher Gemeinschaft sich bethätigen kann, setzt sie das Recht als die eventuell erzwingbare Ordnung und gesetzliche Normirung menschlichen Zusammenlebens aus sich heraus, weil ohne Recht keine geregelte oder gesittete Gliederung menschlicher Lebensverhältnisse möglich erscheint.

Zweites Capitel.

Die Sittlichkeit im materialen Sinne oder das wahrhaft Gute als sittliches Ideal.

§. 5. Das Wesen des sittlich Guten. Schwierigkeit der Feststellung dieses Begriffs. Falsche Lösungsversuche. Verhältniss des sittlich Guten zur Gesetzmässigkeit und Freiheit. Die heilige Liebe als sittlicher Einigungspunkt von objectiver Nothwendigkeit und subjectiver Freiheit. Die Liebe als das an sich Gute, als sittliches Ideal.

Wir treten mit der Frage nach dem wahrhaft Guten an das eigentliche, schwierigste Grundproblem aller Ethik heran. Bisher haben wir nur die Nothwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Gut und Böse als dem Begriff des Sittlichen immanent festzustellen gesucht. Auch haben wir erkannt, dass die Sitte als der geschichtlich traditionelle Anknüpfungspunkt für die Entwickelung des ethischen Bewusstseins auf jenen Unterschied hinweist und denselben in dem Gewissen des Einzelnen, als eines Gliedes menschlicher Gemeinschaft, wach ruft. Falsch ist es daher, den Begriff des Sittlichen an und für sich mit dem des sittlich Guten zu indentificiren, wie Schmid, Wuttke, Harless u. A. wollen. Wenn ich sage, der Mensch ist ein sittliches Wesen, so meine ich nicht, er sei gut oder sittlich normal beschaffen, sondern nur befähigt zur Unterscheidung des Guten vom Bösen oder zum Ringen nach einem höchsten Lebenszweck, nach einem sittlichen Ideal. Was aber, inhaltlich genommen, für den Menschen schlechthin gut, was böse, was normal oder abnorm im moralischen Sinne sei, ist mit jener allgemeinen, formalen Begriffsbestimmung noch keineswegs entschieden. —

Um einem sehr allgemein verbreiteten Missverstande von vorn herein zu begegnen, weisen wir, als durch unsere bisherige Voruntersuchung bereits erledigt, jene fast allgemeine, bei Rationalisten wie Pantheisten gangbare Begriffsbestimmung des Guten ab, wonach der Geist im Gegensatz zur Materie, die Vernunft im Gegensatz zur sinnlichen Natur das an sich Gute sein soll. Gegen die practischen Erscheinungen und Consequenzen dieses auf dualistischer Weltanschauung ruhenden Riesenirrthums wird das System der Sittenlehre selbst die Polemik zu richten,

resp. die Grenzpfeiler aufzurichten haben. Wie aber in jedem Irrthum, der eine historische Macht geworden, eine Wahrheitstendenz oder ein Wahrheitselement vorhanden sein muss, dessen richtige Abschätzung und Werthung die Bedingung für die erfolgreiche Bekämpfung jenes Irrthums ist, so wird auch in jener, durch alle Systeme des alten und modernen Heidenthums sich hindurchziehenden dualistischen Auffassung ein Sinn liegen, welcher die weite Verbreitung derselben uns erst verständlich macht. Die ihr innewohnende relative Wahrheit wird also die Ethik ebenfalls zur Geltung zu bringen und eingehend zu begründen haben, die Wahrheit nämlich: dass das Gute nicht denkbar sei ohne eine gewisse Art der Herrschaft des Geistes über das Fleisch, der Vernunft über die Natur. Aber, da überhaupt der Unterschied von Gut und Böse nur da denkbar und im sittlichen Sinne anwendbar ist, wo die Vernunft und der zwecksetzende Wille ihr Herrschaftsrecht begonnen und nicht mehr die sinnliche Natur das allein Bestimmende ist; da es auch schlechterdings nichts Böses giebt ausser in dem Geiste, d. h. in dem selbstthätigen Willen, der dem wahren Lebenszweck den erlogenen, dem göttlichen den teuflischen, dem guten eben den bösen Gedanken gegenüberstellt, so versteht es sich im Grunde von selbst, dass für eine sittliche Weltanschauung nicht der Geist, die Vernunft als solche das sittlich Gute, die Materie, die Natur als solche das sittlich Böse sein kann. Denn auch das Böse kann nur im Geiste und seiner Willensrichtung gedacht werden. Das „Denken macht, dass etwas gut oder böse sei.“ In dem vollendeten Bösewichte, bei dem prämeditirten, dämonischen Egoismus des alles Gute vereinenden Geistes erscheint meist die Sinnlichkeit, die blosse Naturstufe, die Materie in gewissem Sinne bereits überwunden oder wenigstens in den Dienst der Persönlichkeit, hier aber der abnorm denkenden und wollenden Persönlichkeit, des bösen oder sündigen Zweckes gestellt. Auch das sittlich Verwerfliche ist stets „ein Handeln der Vernunft auf die Natur,“ oder eine „Einigung beider im Dienste einer Idee;“ aber eben weil es möglicherweise eine ganz abnorme Vernunftthätigkeit oder Naturverwerthung ist, reicht jene Schleiermacher'sche Begriffsbestimmung des sittlichen Gutes nicht aus. Sie entbehrt eines wahrhaft ethischen Maassstabes. Wir brauchen bloss an Männer wie Napoleon oder Robespierre zu denken, deren Geist auch nach bestimmten Ideen sehr energisch „auf die Natur wirkte“ und die letztere mit dem ersteren zu „einen“ verstand; und doch war solche oft

erstaunliche Herrschaft des Geistes nicht gut, sondern sittlich verwerflich, ja dämonisch!

Es macht sich also mit Nothwendigkeit die Forderung geltend, dass näher angegeben werde, was denn für den menschlichen Geist und für das menschliche Gemeinschaftsleben das wahrhaft Gute und Normale, der zu erstrebende absolute Lebenszweck sei. —

So sehr das Bedürfniss einer positiven Unterscheidung dessen, was gut und böse sei, in der Menschheit allgemein ist (§. 1), so wenig lässt sich etwa aus dem Abhören und Vergleichen der in verschiedenen Culturepochen und moralphilosophischen Systemen geltenden Sittengeboten und sittlichen Ideen das Wesen wahrer Sittlichkeit fixiren. Bei der unverkennbaren Verschiedenheit der Sitten und sittlichen Begriffe in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Völkern kann die Frage nach dem Wesen des Guten schlechterdings durch kein Majoritätsgutachten entschieden werden, abgesehen davon, dass die Unsitte sich erfahrungsmässig einer grösseren Herrschaft erfreut als die sogenannte gute Sitte.

Wir würden auch auf dem Wege historischer Untersuchung insofern noch nichts Positives gewinnen, als für die Vergleichung der ethischen Ideale, die sich in den Sitten und dem sittlichen Bewusstsein der verschiedenen Völker ausgeprägt haben, es eines höheren Maasstabes bedürfte, dessen allgemeine Gültigkeit erst erwiesen werden müsste, um den Streit zu schlichten. Die Buckle'sche Voraussetzung z. B., dass die moralischen Grundideen in der Geschichte der Civilisation bei allen Völkern und zu allen Zeiten dieselben gewesen, wird bereits Lügen gestraft durch einen wenn auch nur flüchtigen Blick auf die Gedanken, welche in der Geschichte ethischer Systeme und in der Divergenz der factischen Sitten und Sittengebote sich untereinander verklagen und entschuldigen.

Es giebt kaum zwei Völker, bei welchen schlechterdings Ein und Dasselbe für sittlich gut oder sittlich böse gilt. Die Menschheit scheint zur sittlichen Begriffsverwirrung prädestinirt zu sein oder doch die Klarheit über das ethische Ideal, über jenen höchsten Lebenszweck, der gleichwohl überall als Forderung sich geltend macht, kurz über ihre eigene sittliche Bestimmung verloren zu haben. Aus dem Chaos, dem Tohuwabohu durcheinander wogender sittlicher Ahnungen und Postulate scheint kein brütender Gottesgeist eine durchsichtig gegliederte Welt des Guten und Schönen erschaffen zu können. Die Verzweiflung

an der Möglichkeit eines bestimmten Inhalts der Sittenlehre wäre das tragische Resultat dieser Betrachtung, und wir müssten uns mit dem Kant'schen Gedanken zu trösten suchen, dass lediglich die Form einer allgemeinen Gesetzgebung das Wesen des Sittlichen ausmachte, ohne dass wir objectiv und sachlich feststellen könnten, was denn sittlich gut ist, d. h. wir müssten überhaupt auf irgend welche positive Sittenlehre in ähnlicher Weise verzichten, wie nach Lessing der Mensch auf den Besitz einer objectiven Wahrheit zu verzichten sich entschliessen soll. Die Menschheit wäre, trotz ihrem Bewusstsein von Gut und Böse, d. h. von einer nothwendig zu befolgenden Lebensnorm, verdammt zu tantalischem Durste nach dem Lebenswasser, ohne seinem Quell nahen und den Durst stillen zu können.

Zwar wissen wir, dass alles menschliche Streben in allen Zeiten und unter allen Verhältnissen auf das Glück und das Wohlbefinden der Menschheit hinzielt. Daher meint Spinoza: „Nicht weil wir etwas für gut halten, erstreben, wollen, verlangen und begehren wir es; sondern weil wir es erstreben, wollen, verlangen und begehren, halten wir es für gut.“ In alter und neuerer Zeit haben die verschiedensten eudämonistischen oder utilitarischen Systeme das als das Gute zu bezeichnen gesucht, wodurch das Begehren befriedigt, das Glück und das Wohlbefinden der Menschheit befördert wird. Mag man dann jenes „Glück“ entweder mehr subjectiv in der höchsten Lustbefriedigung (dem Angenehmen), oder mehr objectiv in der zweckmässigen Ausgestaltung der Lebensverhältnisse (in dem Nützlichen) suchen und finden: für unsere Hauptfrage ist damit wenig oder gar nichts gewonnen. Das Problem wird nicht gelöst, sondern nur hinausgeschoben. Ziel, sittliches Ideal meines Strebens kann freilich nur das sein, was mir auch meiner Bestimmung gemäss das höchste, wahre Glück in Aussicht zu stellen geeignet ist; und als gut kann für den Menschen allerdings nur das gelten, was ihn innerlich so beseelt, dass es ihn glücklich macht, das heisst das höchste Maass von Lust bereitet und vom intensivsten Interesse getragen ist. Wenn man neuerdings, zum Theil anklingend an epicuräische und aristotelische Principien, gesagt hat (Fechner), das Lustprincip sei das einzig klare und das jedem Menschen unmittelbar zugängliche, weil alle Motive des Handelns sich auf die Lust zurückführen liessen; daher sei das grösste Glück auch das höchste Gut des Menschen und umgekehrt, — so ist das eine unleugbare Wahrheit. Denn die Sittlichkeit soll und kann allein den Menschen glücklich

und so zu sagen lustig machen, weil sie ihm seine ideale Bestimmung erfüllen hilft. Was aber wahre „dauernde Lust“ erzeugt, was denn solcher Begeisterung werth sei, und was, wenn es den Willen beseelt, den Menschen zur normalen Erreichung seiner Bestimmung führt, ihm zum wahren Glücke gereicht, das ist ja eben die Frage, über deren Beantwortung je nach der verschiedenen Grundrichtung ihrer Interessen und ihrer sittlichen Bildungsstufe die einzelnen Menschen wie ganze Völker verschieden urtheilen und unter einander im Streite liegen.

Vom Standpunkte des blossen Glück's oder des Lustprincips hat E. v. Hartmann z. B. vollkommen recht, die Thiere glücklicher (d. h. minder elend) zu nennen als die Menschen, weil der Ueberschuss von Unlust, welchen ein Thier zu tragen hat, kleiner ist, als der, welchen ein Mensch zu erfahren bekommt. „Man denke nur,“ meint er, „wie behaglich ein Ochse oder Schwein dahin lebt, fast als hätte es vom Aristoteles gelernt, die Kummer- und Sorglosigkeit zu suchen.“ In solcher Gedankenreihe fortschreitend, müssten wir den auf die Stufe des Ochsen oder des Schweines herabgesunkenen, denkfaulen oder genussüchtigen Menschen (ein porcus e grege Epicuri!) als den glücklichsten preisen, wenn er im Rausch der Selbstvergessenheit der „Illusion“ sich hingiebt. Und da es verschiedene „Stadien der Illusion“ giebt, die durchschritten werden müssten, sobald sie sich eben als Illusion erweisen, so wäre das wahrhaft Gute, weil dauernd Glück Bringende, eins mit der gänzlichen Zerstörung des Ideals, mit der Aufhebung des Bewusstseins, mit dem buddhistischen Versinken ins Nichts (Schopenhauer, v. Hartmann).

Ein Document der Verzweiflung an der Lösung der Aufgabe ist jenes elendeste, neuerdings wieder aufgebrachte Auskunftsmittel: die Meinung der Mehrzahl, also das was den meisten Menschen für gut und glückbringend gilt, als sachliche Bestimmung der sittlichen Idee gelten zu lassen. Das hiesse nicht bloss einer Utopie nachjagen, — denn wie liesse sich numerisch bestimmen, was die „Menschen“ für gut halten! — sondern auch einen haarsträubenden Unsinn behaupten. Denn die Massenmeinung verbunden mit der Beobachtung der factischen aus derselben sich ergebenden Misère und sittlichen Verwahrlosung, kurz das trotz herrschender Majoritätsideale nicht weg zu leugnende sociale Elend straft jene Behauptung Lügen, wie wir das schon bei der moralstatistischen Analyse im ersten Theil dieses Werkes nach den verschiedensten Seiten hin er-

kannt haben. Gerade das allgemeine Streben nach sogenannter Glückseligkeit verbunden mit dem den Menschen täuschenden und sittliche Fata morgana erzeugenden Lustprincip macht eine auf statistischer Basis und Prüfung ruhende Feststellung des sittlich Guten aus der schlechten empirischen Wirklichkeit unmöglich. Wir können durch solche Beobachtung und durch eine aus ihr hervorgehende Zählung höchstens formale Bewegungsgesetze, nie sachliche, inhaltliche Sittengesetze entnehmen.

Geholfen wird uns in solcher Noth ewigen Suchens keineswegs durch jene, in der theologischen Ethik häufige, unvermittelte Appellation an den absoluten Gotteswillen und sein geoffenbartes Gesetz. Denn, obwohl es für jeden Menschen und für jede Zeit ein unbestreitbarer Satz ist, dass der „höchste Lebenszweck,“ das gedachte und verfolgte sittliche Ideal, stets mit dem Gottesbegriff zusammenhängt, ja ohne einen höchsten, normsetzenden Willen nicht gedacht werden kann (§. 1 und 4), so handelt es sich bei der inhaltlichen Feststellung dessen, was für alle Menschen sittlich zu erstreben ist, vor allen Dingen darum, aus welchem Grunde und mit welchem Rechte der als göttlich bezeichnete Offenbarungswille das Eine als gut vorschreibt und fordert, das Andere als böse verwirft und verbietet. Gott ist das Gute und das Gute ist Gott oder aus Gott. Omne bonum Deus aut ex Deo. Dieser wahre, unbestreitbare, leider aber zunächst tautologische Satz führt uns um kein Haar breit weiter, so lange nicht für das, was Gott ist und was Gott will, das Zugeständniss des menschlichen Gewissens und die herzlich aufrichtige Anerkennung im Hinblick auf das Recht und den Grund dieses seines Willens errungen werden kann.

Dazu kommt, dass, wenn sich auch apodictisch bestimmen liesse, was im absoluten Sinn Gottes Wille, was also schlechterdings gut und in Folge dessen absolute Lebensnorm für den Menschen wäre, wir in solcher rein objectiven Bestimmung doch nimmermehr das s i t t l i c h Gute realisirt fänden. Die Norm, das Gesetz, die Forderung als solche vermag noch nicht das Gute als sittliche Kraft und Wirklichkeit zu beschaffen, so lange das objective Gebot äusserlich d. h. als Postulat dem Willen gegenübersteht und nicht als beseelende und begeisternde Lebenskraft, aus der innersten Gesinnung des Menschen herausgeboren, das Gemeinschaftsleben in Form der Sitte neugestaltend durchdringt, kurz durch sittliche That in Folge innerer Triebkraft des Willens zum sittlichen Gut geworden ist. Die sittliche Idee muss mit der Selbstthätigkeit und Gewöhnung des Willens

eins geworden sein, wenn überhaupt das Gute zu Stande kommen soll. In diesem Sinne konnten und mussten wir dem berühmten Kant'schen Gedanken zustimmen, dass im Himmel und auf Erden schlechterdings nichts im sittlichen Sinne gut genannt werden könne, als ein guter Wille. Gottes Wille ist zwar an sich gut, aber er ist für uns und in uns nicht gut, ja er kann und muss verderbenbringend, verhängnissvoll sein, wenn seine objective Güte verbunden mit der objectiven Nothwendigkeit seiner Durchsetzung unserer subjectiven Weigerung entgegentritt, mit unserer innersten Herzens- und Willensüberzeugung nicht zusammenstimmt. Jenen Kant'schen Satz könnten wir mit Augustin's Worten auch so ausdrücken: Nemo invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. „Object der Ethik kann daher nur das in Form der Freiheit sich verwirklichende Gute sein" (Dorner). Wir reden zwar im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch von guten Dingen, guten Sachen. Wir nennen es ein gutes Haus, ein gutes Land, einen guten Baum, wenn diese Dinge ihrem gedachten Zwecke entsprechen d. h. wir bezeichnen sie in dem Maasse als gut, als sie ihre, in der Welt der Zwecke ihnen gesetzte Aufgabe erfüllen. Sie thun es aber willenlos, d. h. ihre Güte ist eine rein sachliche, dingliche, keine sittliche. Ein guter Mensch ist und kann aber nur ein solcher sein, der seiner sittlichen Idee entspricht d. h. dessen gesammte subjective Willensrichtung und Willensbethätigung mit dem höchsten Lebenszweck oder der objectiven, ihm nothwendig eignenden Lebensnorm zusammenstimmt. Was er hervorbringt, muss, um sittlich gut zu sein, aus dem guten Schatz seines Herzens hervorgehen (Matth. 12, 34 ff.)

Es führt uns diese Untersuchung bereits der Lösung des Problems näher. Wir können ohne alle Erschleichung sagen, gut im sittlichen Sinne kann innerhalb des menschlichen Lebens nur diejenige Person oder Handlungsweise sein, in welcher die höhere, objective Nothwendigkeit eines allgemein gültigen göttlichen Gesetzes mit der persönlichen Gesinnung und subjectiven Gewissensüberzeugung in willenskräftiger Weise eins geworden ist. Nie kann etwas gut sein, was gegen die eigene sittliche Ueberzeugung, so zu sagen durch Zwang oder Terrorismus von aussen realisirt wird. Und umgekehrt, nie ist etwas schon deshalb gut, weil es ohne Zwang sich der individuellen Ueberzeugung gemäss realisirt. Dort fehlt die zum sittlich Guten erforderliche innere, persönliche Triebkraft der Freiheit; hier die zum sittlich Guten unumgängliche Nothwendigkeit einer allgemein

gültigen Norm oder sittlichen Idee. Gut kann nur sein, was ich nach bestem Wissen und Gewissen gemäss einer höheren sittlich idealen Nothwendigkeit freudig vollziehe. Dasjenige also, was die höhere objective Nothwendigkeit (theologisch ausgedrückt den schlechthin heiligen Gotteswillen) mit der subjectiven Freiheit (psychologisch ausgedrückt mit der Selbstbestimmung menschlichen Willens) zu einen vermag, kann allein gut sein und als das sittlich Gute bezeichnet werden. Nur unter dem Gesichtspunkte der „beata necessitas“ boni wird das sachliche Grundproblem der Ethik gelöst werden können. Sehen wir näher zu, ob sich uns daraus ein auch practisch näher bestimmbares Materialprincip der Sittenlehre ergiebt.

Die hier obwaltende Schwierigkeit liegt in dem Begriff der Nothwendigkeit verborgen, welcher einen Doppelsinn in sich schliesst und daher zu ebenso grosser und mannigfacher Missdeutung Anlass gegeben hat, als der gleichfalls doppelsinnige Begriff der Freiheit. Es giebt eine Nothwendigkeit, die nichts anders ist als die aus dem Causalgesetz sich ergebende Unumgänglichkeit der Wirkung, wenn gewisse Ursachen vorausgesetzt sind; und es giebt eine Freiheit, die nichts anders ist als jene Naturlebendigkeit, die eins ist mit der Bewegung nach immanenten Gesetzen. Von beiden kann dort, wo nach dem sittlich Guten geforscht wird, nicht in erster Reihe die Rede sein. Denn das Sittliche bewegt sich, wie wir bereits im ersten Paragraphen sahen, in der Sphäre des Seinsollens, also nicht der blossen Naturnothwendigkeit, sondern der Nöthigung, und in der Sphäre des zweckbewussten Willens, also nicht der blossen Naturlebendigkeit, sondern der Geistesfreiheit. Das Bewusstsein des Auchanderskönnens muss dabei sein. Wo aber die höhere Nöthigung, ein Gesetz des Handelns anzuerkennen, mit der subjectiven Willensfreudigkeit sich lebensvoll durchdringt, da wird das sittlich Nothwendige mit der sittlichen Freiheit geeint. Mit anderen Worten: das wahrhaft Sittliche ist das Gute in der Form des Willens. Die realisirte Einigung zwischen Gesetzmässigkeit und Freiheit ist das sittlich Gute.

Aber damit scheint immer noch nicht viel gewonnen. Wir kommen auch so noch nicht über das Formale heraus. Denn was ist im sittlichen Sinne nothwendig, was bindet die Objectivität und Subjectivität, das Gesetz und den Willen zu inniger, freudiger Gemeinschaft?

Man hat, um die Idee der „inneren Freiheit“ des Menschen mit der „höheren Nothwendigkeit“ zusammenzufassen auf die

Idee der „Vollkommenheit“ hingewiesen (Herbart). Allein Herbart selbst bezeichnet die Vollkommenheit als einen Grad- oder Grössenbegriff, welcher eben deshalb als zur Lösung des vorliegenden Problems durchaus nicht geeignet, von Herbart's eigenen Schülern nicht mehr zu den „Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften“ (Hartenstein) gerechnet worden ist. Denn es handelt sich ja eben darum, festzustellen, worin die sittliche Vollkommenheit (*τελειότης*) besteht, oder wo und wie ich das „Band der Vollkommenheit“ (*σύνδεσμος τῆς τελειότητος* Col. 3, 14): die volle Einigung von Nothwendigkeit und Freiheit, von objectivem Gesetz und subjectiver Willenskraft, von sittlichem Ideal und persönlicher Begeisterung für dasselbe finde. Das an sich Vollkommene, ja das Allervollkommenste, als Gott oder blosse Idee gedacht, in seiner absoluten hohen Allgewalt und Grösse, muss mich ja gerade unfrei machen, wenn ich mich in meiner Beschränkung und allseitigen Unvollkommenheit beschaue!

„Dem Vollkommneren gegenüber giebt es keine Freiheit als in der Liebe“. Dieses ahnungsreiche Wort unseres grössten Dichters kann uns wenn nicht als Schlüssel, so doch wenigstens als Anknüpfungspunkt für die Lösung des Räthsels dienen.

Wirklich eintreten in die Welt des sittlich Guten wird der Mensch freilich nur dann, wenn er, mitten innerhalb geschichtlicher Gemeinschaft stehend, die Liebe nicht bloss als äussere Forderung anerkennt, um die ihn umgebende Sitte demgemäss zu gestalten oder nach Kräften durch sein eigenes Verhalten umzubilden, sondern wenn er in seinem tiefsten Innern von der Liebe beseelt, aus dem Quell der absoluten Liebesoffenbarung geschöpft und sich dort heimisch gemacht hat, wo die ewige Liebe pulsirt. Daran hindert ihn vor Allem der fleischliche Egoismus, dessen Lust auf stete Selbstbefriedigung gerichtet ist. Ja selbst die blosse Erkenntniss der Berechtigung des Liebesideals wird hm schwer, weil die Selbstsucht ihre verdunkelnden Schatten auch auf das sittliche Bewusstsein wirft und den Einblick in die sittliche Aufgabe trübt. Allein, obwohl die natürliche Menschheit weder die Liebe zu realisiren, noch auch die Idee heiliger Liebe als Wesen und Wurzel alles Guten von sich aus zu erkennen und zu erfassen vermocht hat; — so giebt es doch kaum Eine Menschenbrust, kaum Ein so rohes Gewissen, in welchem nicht die einmal ausgesprochene Forderung der Liebe ein lautes Echo der Zustimmung hervorriefe. Sie allein giebt uns die Hoffnung, dass der Streit über das, was der Mensch soll und nicht soll, was also für ihn das sittlich Gute sei, werde

geschlichtet und entschieden werden können. Bereits die em pirische Untersuchung im ersten Theil dieses Werkes (I, p. 970 ff.) hat uns daher auf die Liebe hingeführt, als auf das „königliche Gesetz“ des Guten, durch welches allein Gott, Menschheit und Einzel-Ich zur wahren und vollkommeneren Vereinigung gelangen.

Allerdings kommt es dabei vor Allem auf die Erfassung und Entfaltung des reichen und tiefen Begriffs der Liebe an. Denn Liebe kann in gewissem Sinne als das Motiv alles Handelns, des Guten wie des Bösen angesehen werden. Auch das sittlich Böse ist, wie Dante sagt, eine Ausgeburt der „Liebe“, nämlich der falschen und leidenschaftlichen Liebe zum Eigenwilligen, Weltlichen, Gottwidrigen. Aber diese „Liebe“ ist auflösender, zerstörender, trennender Art, und dürfte richtiger als Trieb, Lust, Neigung, Sucht bezeichnet werden. So wäre auch der Hass, der Zorn eine Art Liebe, nämlich glühende, aus Selbstsucht hervorgehende Liebe zu feindlichem Kampf auf Leben und Tod. Ja selbst dort, wo es sich um Leben erhaltende und erwärmende Thätigkeit handelt, in dem ganzen grossen und weiten Gebiet der natürlichen Liebe, als der Anziehung und instinctiven Fürsorge für Alles, was der eigenen Natur angehört oder entsprossen ist, bei der Mutter- und Kindesliebe, wie Freundes- und Verwandtenliebe handelt es sich in erster Reihe noch keineswegs um das sittlich Gute. Denn jede auf natürlichem Ergänzungsbedürfniss ruhende Anziehung, ebenso wie das Schopenhauer'sche „Mitleid“ oder die Spinozistische Liebe (Gefühl der Freude verbunden mit der Idee einer äussern Ursache derselben) kann sehr wohl mit purem Egoismus Hand in Hand gehen oder demselben geradezu dienen.

Es kommt also nicht bloss auf die allgemeine Betonung des Princips der Liebe an, sondern vor Allem auf die qualitative Bestimmung dieses Begriffs, sowie auf den Inhalt und den Gegenstand dessen, was wir Liebe nennen. Es wird die specifische Aufgabe der Ethik sein, im Unterschied von der selbstischen Lust (Egoismus) oder der blossen vorsittlichen Naturanziehung und Ergänzung das Wesen wahrer, heiliger Liebe als den Brennpunkt alles Guten darzulegen. Aber das können wir bereits hier, in unserer propädeutischen Deduction uns klar machen, warum und in welchem Sinne die wahre Liebe das sittlich Ideal des Guten in sich birgt. Denn heilige Liebe ist das wahrhaft Gute nur dann und insofern als sie die objective Nothwendigkeit göttlichen Gesetzes mit der subjectiven Freiheit

menschlicher Herzensbewegung zu einen vermag. Liebe ist in der That das einzig denkbare Band zwischen Gesetzmässigkeit und Begeisterung. Sie verwirklicht die Herrschaft des allein und absolut gültigen Gotteswillens und ist doch zugleich der tiefste motorische Nerv der Ueberzeugung, des persönlichen Willens. Sie bindet am tiefsten zu kindlichem Gehorsam und macht doch, wie alles Heilige, das in den Willen übergegangen ist, köstlich frei. Denn wahre, sittlich gute Liebe ist im Gegensatz zur falschen Selbstsetzung und eigenwilligen Selbstbewahrung das wahrhaft Gemeinschaftbildende, die erwärmende Lebensbedingung, die selbstverleugnende Hingabe an die Person des Andern zu wechselseitigem Nehmen und Geben in Theilnahme und Mittheilung. Und zugleich schliesst sie, im Gegensatz zur sclavischen Abhängigkeit und Selbstwegwerfung, die innere freudige Lust an der vollen Gegenseitigkeit und persönlichen Gemeinschaft in sich, trägt also wesentlich den Charakter der Freiheit, der Seligkeit in sich. In der Liebe begegnen sich als in ihrem Brennpunkte Leidenswilligkeit und Thatkraft, Sanftmuth und Festigkeit, Duldsamkeit und Entschiedenheit, Mitleid und Freude, Wahrheit und Milde, Autorität und Pietät, Gottesfurcht und Selbständigkeit, Demuth und Muth, Glaube und Hoffnung (1 Cor. 13). Daher hat es noch Niemand gewagt, ihr die ihr gebührende Krone in der Gesellschaft der Tugenden zu rauben. In ihr wurzelt die ethische Idee der „inneren Freiheit", ebensowohl als die des „Wohlwollens und der Billigkeit", der „Besonnenheit und Männlichkeit", der „Weisheit und Gerechtigkeit."

Sie umfasst auch alle jene Körnlein der Wahrheit, die in den oben erwähnten einseitigen Lösungsversuchen bei der Bestimmung des wahrhaft Guten enthalten sind, und documentirt sich dadurch als die einzig richtige Lösung des Problems. Sie bringt den vernünftigen Geist zur wahren Herrschaft über das Sinnliche und über das blosse Naturgelüste, sofern sie Gott als die geistige Quelle aller Liebe und alles Lebens erkennen lehrt und in der persönlichen Gemeinschaft mit ihm die Gewissheit uns verbürgt, dass alles Naturhafte der verklärenden Macht und Herrschaft des Geistes zu dienen hat. Sie rettet und heiligt die Wahrheit des Lustprincips, weil sie im Herzen und Willen der Menschen die Lust, die Freude am Guten erzeugt, weil sie mit einem Wort begeisternde Macht ist. Sie endlich vermag die eudämonistischen Bestrebungen innerhalb menschlicher Gemeinschaft allein zu gesunder Verwirklichung zu bringen, indem sie

das wahre Glück, das zeitliche und ewige Wohl der Menschheit durch ebenso freie als nothwendige Bindung aller Glieder des Organismus zu einem geordneten Reich des Guten ermöglicht und zu Stande bringt. Daher sagen wir: der Mensch lebt so viel, als er liebt. Leben heisst nicht „tief einsam sein“ (Hebbel); nein, Leben heisst in der Gemeinsamkeit selig, glücklich sein.

Obwohl, wie gesagt, die Sittenlehre selbst und namentlich die christliche die dem Christenthum und seiner Gottesoffenbarung specifisch eignende Idee der heiligen Liebe allseitig auszuführen und zu begründen haben wird, müssen wir doch hier, im Zusammenhange mit unserem in der allgemeinen Voruntersuchung (§. 1—4) gewonnenen formalen Begriff des Sittlichen, jenes Materialprincip der Liebe, als des wahrhaft Guten, zu den drei Factoren des Sittlichen noch in nähere Beziehung setzen, um den vorläufigen Erweis für die Richtigkeit unseres socialethischen Grundgedankens zu vervollständigen.

Resultat:

§. 5. Die wahre Sittlichkeit im materialen Sinne kann weder in der Feststellung eines rein objectiven absoluten (göttlichen) Vernunft- und Sittengesetzes, noch auch in der bloss subjectiven (menschlichen) Willensbestimmung und deren eudämonistischen Tendenzen wurzeln, sondern lässt sich nur als das an sich Gute in der Form menschlicher Willensfreiheit bezeichnen. Da die höhere objective Nothwendigkeit des Guten und die innere subjective Freiheit der Willensbewegung nur in der Liebe eins werden können, so ist die heilige Liebe als die im Reich des persönlichen Gemeinschaftslebens sich verwirklichende, einzig denkbare Einigung von Nothwendigkeit und Freiheit das wahrhaft Gute oder als sittliche Centralidee das Materialprincip der Ethik.

§. 6. Das Verhältniss der heiligen Liebe zu den drei Factoren des Sittlichen. Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe in ihrer inneren Wechselbeziehung. Die Liebe, als lediglich in der Gemeinschaft sich realisirendes Band der Vollkommenheit, die Grundlage socialethischer Weltanschauung.

Vergegenwärtigen wir uns die oben (§. 2) dargelegten drei Factoren des Sittlichen, so bedarf es keiner ausführlichen Auseinandersetzung, wie dieselben in der Idee der Liebe ebensosehr

unterschieden, als zu höherer Einheit zusammengefasst erscheinen. Darin liegt mit eine Probe für die Richtigkeit der gewonnenen Begriffsbestimmung. Denn, was nicht bloss Nothwendigkeit und Freiheit, die höchste objective Norm und den innersten subjectiven Willenstrieb zu einen, sondern auch Gott und Mensch ohne Vereinerleiung und Vermischung innerlich zu binden und in dieser Bindung die Idee der Menschheit, als eines reich gegliederten Organismus zur vollen geistigen Ausgestaltung und realen Erscheinung zu bringen vermag, das muss das wahrhaft Gute sein. So gewiss unheilige Liebe, sofern sie als eigensüchtige Lust Gott, Menschheit und Einzel-Ich zerreisst und alle geordnete Gemeinschaft zerstört, das Princip des Bösen genannt werden kann, so gewiss muss die heilige Liebe, falls sie jene drei Factoren ebenso mit einander zu vereinigen, als in ihrer Unterschiedenheit zu bewahren vermag, Princip des Guten sein.

Fassen wir den universell-religiösen Factor aller Sittlichkeit: den mit einer absoluten Lebensnorm zusammenhängenden höchsten Lebenszweck ins Auge, so kann derselbe ohne Zerstörung der menschlich-creatürlichen Willensfreiheit, die wir ja als Grundbedingung sittlichen Lebens und Handelns erkannt hatten, gar nicht anders denn als persönlicher absoluter Liebeswille gedacht werden. Jeder Gottesbegriff, jede Auffassung der absoluten Ursächlichkeit, welche als solche auch für die Art und Weise menschlicher Lebensbewegung bestimmend sein muss, zerstört und vernichtet die Freiheit und somit die Möglichkeit des Sittlichen und des sittlich Guten, sobald wir das Absolute als unpersönliche Macht, als unbewusste Kraft, als blosse Natur (natura naturans), als fatalistische Nothwendigkeit denken. Der Lebenszweck, wenn in solchem Falle einer gedacht wird, kann dann nur Selbstvernichtung, Aufgehen ins All, Zerstörung des Willens sein.

Daher kennt der blosse Naturalismus, mag er mehr geistig als idealistischer Pantheismus, mehr fleischlich als realistischer Materialismus auftreten, sobald er consequent denkt, schlechterdings keine Ethik. Die Idee des sittlich Guten muss, wenn der Naturalismus sie gleichwohl festhalten will, von ihm erschlichen werden und der Gedanke des sittlich Bösen erscheint, wie bei Spinoza, als „Vorurtheil" (praejudicium). Nur dem persönlichen Gott gegenüber lässt sich der Unterschied und der Gegensatz von Gut und Böse denken, weil nur der persönliche Gott, der die heilige Liebe ist, selber das absolute Gesetz (Norm und Kraft) des Guten

sein und doch die Möglichkeit der Reaction bei der Forderung des Liebesgehorsams von Seiten der Creatur offen lassen kann. Nur der Gott, der als die persönliche absolute Liebe sich selbst zu bestimmen und daher auch sich selbst im Hinblick auf sein Weltverhältniss zu beschränken vermag, kann von uns Menschen frei geliebt und in dem Bewusstsein angebetet werden, dass sein Wille unser Lebensgesetz sei, dass wir in ihm „leben, weben und sind", ohne von seiner Allmacht erdrückt zu werden, ohne in ein blosses „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl" gebannt zu sein. Die Vaterstellung des persönlichen Gottes ist die Grundbedingung für die Möglichkeit eines sittlichen Gemeinschaftverhältnisses zu Gott von Seiten des Menschen. Das ist bei der Voraussetzung eines rein unbewussten Absoluten und daher auch bei jeder metaphysischen „Philosophie des Unbewussten" (Hartmann) undenkbar. Das blosse Fatum, als allbestimmende Naturnothwendigkeit, zerstört mit der persönlichen Freiheit auch jede ethische Weltordnung, jede Zurechnung, jedes Auchanderskönnen, und also mit dem Unterschied von Gut und Böse auch die sittliche Idee des Guten.

„Gott ist die Liebe," — dieser centrale Satz christlicher Weltanschauung ist die Voraussetzung für unsere Gottesliebe, sowie für jegliche Werthschätzung der Liebe Gottes zu uns, während der Naturalist und Pantheist sich die Gewissheit der Gottesliebe nicht nur nicht als das höchste Gut zu denken vermag, sondern, wie Spinoza's Beispiel lehrt, diesen Gedanken als nonsens perhorrescirt. Ist aber Gott als die Liebe das wahrhafte Gesetz des Guten, so kann auch für uns nur das sittlich gut sein, was aus freier, kindlicher Gottesliebe geboren ist. Die Liebe selbst wird der höchste Lebenszweck, weil und sofern Gott die absolute Liebe ist. „Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm" (1 Joh. 4, 16). Daher ist „die Liebe des Gesetzes Erfüllung" (Röm. 13, 10) und das Gesetz der Liebe gilt mit Recht als das „königliche Gesetz" (Jac. 2, 8). Denn in der Liebe erscheint der gottgesetzte Wille nicht als blosse äusserlich bindende Forderung, sondern wird, unseren Willen beseelend, zum „vollkommenen Gesetz der Freiheit" (Jac. 1, 25).

Die Gottesliebe wäre aber nur ein farblos abstractes Ideal des Guten, wenn sie sich nicht zu documentiren und sittengeschichtlich zu bewähren im Stande wäre innerhalb der gegliederten Gemeinschaft einer gottesbildlichen und deshalb geschichtsfähigen, durch ihr Liebebedürfniss und ihre Liebes-

bestimmung zu Gott geschaffenen Menschheit. Nicht bloss unvereinbar sind Gottesliebe und Bruderhass (1 Joh. 4, 20 f.), sondern an der Liebe des Nächsten, den wir sehen, soll sich geschichtlich, pädagogisch, empirisch die Liebe zu dem Gott, den wir nicht sehen, bewähren. Und in der gegenseitigen Liebe, als dem Gravitations- und Erhaltungsgesetz menschlich geschichtlichen Lebens, ist zugleich das solide Fundament für das Wohl der Menschheit, für wahres Menschenglück gelegt und gewährleistet. Sie allein birgt in ihrem Schoosse den wahren Humanitätsgedanken. Nur darf die Liebe nicht in dem Sinne nivellirender oder atomisirender Gleichmacherei gefasst werden. Sie ist vielmehr das wahrhaft Organisirende, weil sie mit feinfühlendem Verständniss göttlich gesetzter Ordnung und Unterordnung, das in gliedlicher Organisation Vorhandene zu sittlicher Weihe und sittlichem Verständniss erhebt. Voll der wahren Pietät ehrt sie die Unterschiede und weisst einem Jedem seinen Platz in der Geschichtsordnung an. Neidlos erkennt sie die in der Verschiedenheit der Gaben gebotene gegenseitige Dienstleistung oder Handreichung zwischen dem Ganzen und den Gliedern als nothwendig und berechtigt an (Eph. 4, 15 ff.). Die wahre Nächstenliebe umschlingt nicht etwa Millionen gleichartiger und gleichwerthiger Menschenatome, sondern bindet Glied an Glied in Theilnahme und Mittheilung, in Mitleid und selbstverleugnender Hilfsleistung zu voller gegenseitiger Ergänzung und geordneter Gemeinschaft, — auch hier das „Band" der Vollkommenheit darstellend in der gottgewollten Mannigfaltigkeit des grossen Menschheitsleibes.

Nur als Glied an solchem Leibe, aus der Familie geboren, in der Volksgruppe sich bewegend, in geschichtlich gewordenen Gemeinschaftsformen erwachsen und erzogen, durch die Culturmittel der Sprache und Literatur, der religiösen Tradition und Sitte in Beispiel und Unterricht befruchtet und entwickelt, kann der Mensch als historisches, durch Raum und Zeit bedingtes Einzelwesen, als lebendige Persönlichkeit das Liebebedürfniss kennen und das Liebesideal anbetend verehren lernen. Mit dem Moment erwachenden Bewusstseins findet er sich bereits in einer Gemeinschaft, als deren Glied er nur in soweit sittlich lebensfähig ist, als er Liebe empfängt und giebt, von Liebe grossgezogen auch Liebebedürfniss hat.

Es wächst der Mensch innerhalb der Gemeinschaft zu einem individuell eigenartigen Ichwesen, zu einem „Selbst" heran. Die Individuation ist keineswegs eine „blosse Er-

scheinung, welche lediglich in meiner Vorstellung vorhanden ist" (Schopenhauer); im Gegentheil, der Glaube an die Realität und ewige Bedeutung des individuellen Daseins eröffnet mir grade das Verständniss für den realen, gottgewollten Zusammenhang der Gattung. Um in dem Anderen, in dem „Du" mein „Ich", mein eigenes Wesen wieder zu finden und lieb zu gewinnen, um der Wahrheit jenes alten Sanskritwortes: „Dies bist Du" (tat-twam asi) gerecht zu werden, um in dem „Mitleid" mich nicht selbst zu verlieren und eben dadurch meinen Willen zu annulliren, muss ich mein Selbst liebend entwickeln, was im Grunde allerdings nichts anders heisst als „sein Ich nach der Idee der Gattung bestimmen." Nur dass diese, neuerdings von Strauss beliebte, aber keineswegs neue Formulirung des sittlichen Ideals nicht vom pantheistischen oder gar darwinistischen Princip aus nachweisbar oder möglich erscheint.

Jedenfalls muss für den Menschen die „Selbst-"Bestimmung im Hinblick auf das Ganze, dem er dient, auch das Recht und die Nothwendigkeit der Selbstliebe vor die Seele stellen. So gewiss also der subjectiv-persönliche Factor des Sittlichen, jener selbstthätige Wille, von dem freien Motiv der Liebe getragen sein muss; so gewiss die persönliche Liebesgesinnung des gewissenhaften Menschen die conditio sine qua non dafür ist, dass der Mensch nicht bloss äusserlich und practisch brauchbar, sondern innerlich und sittlich gut ist; so gewiss endlich die Selbstliebe, als geheiligter geistiger Selbsterhaltungstrieb in aller Nächsten- und Gottesliebe impulsgebend sein darf und soll; so gewiss ist und bleibt die wahre, heilige Liebe der Gegensatz zu allem Selbstischen, die falsche Position und Isolation des Individuums Erzeugenden. In der Liebe ist das „Interesse," jenes mit der Selbstliebe zusammenhängende stärkste Motiv alles Handelns, in seiner Berechtigung eben dadurch gewahrt, dass es in den Dienst der Gemeinschaft gestellt und auf solche Weise, der gottgewollten Idee des Menschen entsprechend, sittlich geheiligt wird. Es ist nicht richtig, die „uninteressirte Liebe" (eine contradictio in adjecto) zum einzigen und höchsten sittlich guten Motiv des Handelns zu erheben (Stein), sowie es nicht denkbar ist, dass das sittliche Urtheil ein „uninteressirtes Geschmacksurtheil" (wiederum ein Widerspruch in sich selbst) je sein und werden könnte (Herbart). Das ist eben im Gegensatz zur pessimistischen Indifferenz- und Gleichgiltigkeitstheorie eines Schopenhauer und Consorten die tiefe Bedeutung des sittlichen Liebesideals, dass die Thatkraft und so-

mit auch das hingebende Interesse geadelt, erhoben und vertieft wird, ohne der Selbstsucht zu fröhnen. Der sittliche Selbsterhaltungstrieb als geistige Selbstliebe wird eben getragen durch den befreienden, den Einzelnen in das Gemeinschaftsinteresse heraufhebenden, ebenso demüthigenden als grossmachenden Gedanken der gliedlichen Zusammengehörigkeit Aller in Kraft der schaffenden, erhaltenden, bindenden, normirenden und freimachenden göttlichen Liebe.

So stützen und bedingen sich Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe, so dass sie nicht als dreifaches Gesetz des Guten, als drei verschiedene Rubriken der sittlichen Lebensbethätigung nebeneinander stehen, sondern in ihrer innigen Wechselbeziehung den einheitlichen Inhalt des vornehmsten, weil alle Sittenregeln und sittlichen Kräfte umfassenden Gebotes darstellen (*πρώτη ἐντολή* Matth. 22, 37—40; 1 Tim. 1, 5; 1 Cor. 13, 13).

Diese innerste Wechselbeziehung allseitig durchzuführen wird eine sachliche Hauptaufgabe aller wahren Sittenlehre sein. Nur das können und müssen wir, zur Klärung des Gesichtspunktes, von welchem aus die Liebe als Centralidee des Guten behandelt sein will, schon hier aussprechen und betonen, dass, weil die Ethik als menschliche Sitten- und Lebenslehre eben Liebeslehre ist, sie auch stets und allüberall den Gemeinschaftsfactor in den Vordergrund wird stellen müssen. Weil die Liebe als Band der Vollkommenheit nur in der gegliederten Gemeinschaft denkbar, möglich und wirklich wird, weil aus dem Gemeinschaftsfactor die sittliche Idee des Guten allein hergeleitet und verständlich gemacht werden kann, weil die Liebe als das wahrhaft Gute innerhalb der Menschheit und ihrer geschichtlichen Entwickelung nur insoweit anerkannt werden kann, als sie in der Sitte zu impulsgebender Macht, guter Gewöhnung und practischer Thätigkeit geworden ist; so darf und soll auch die das Leben in der Liebe darstellende Sittenlehre nur als Socialethik behandelt werden. Nicht das sittliche Subject als Einzelpersönlichkeit erzeugt aus sich die Idee des Guten als der Liebe; nicht eine unvermittelte Gottesoffenbarung im Herzen der Menschen ist der Ursprung der Liebesidee. Durch die Gemeinschaft, der das Individuum bereits gliedlich angehört, durch das wahre Volk Gottes, welches das Reich des Guten als Reich Gottes geschichtlich realisirt, ist der Einzelne mit dieser Idee befruchtet, mit diesem Reichsgrundgesetz bekannt gemacht, durch die zeugende Macht des Gottesgeistes inner der Gemein-

schaft von ihr überzeugt worden. Der schützende und entwickelnde, der das Einzelwesen als liebendes Subject empfangende und geistig-sittlich zur Welt gebärende Schooss ist jene gegliederte Gemeinschaft, jener geheiligte Mutterleib, der empirisch und begrifflich früher da ist, als die Kindesseele. Wie sich Kindesliebe an Mutterliebe entzündet, so ist auch jede gute Liebesregung im Menschenherzen socialethisch motivirt. Denselben Gedanken sprach einst Luther, im Gegensatz zu allem rationalisirenden und atomisirenden Pelagianismus und Pietismus mit seiner liebesseligen Selbstmacherei, treffend in folgenden Worten aus: „unsere (menschliche) Liebe schaffet nicht, was sie liebet, sondern findet und wird entzündet an dem Geliebten“. Dieser Gegenstand der Liebe ist aber zunächst nicht Gott in seiner abstracten Unmittelbarkeit, sondern Gott als Liebe in der uns umgebenden Menschheit, in der von uns vorgefundenen Gemeinschaft, die als humane, als menschlich familienhafte, volksthümliche, kirchliche uns gross zieht und unser Verständniss, ja den Gedanken der Gottesliebe im nothwendigen Zusammenhange mit Menschenliebe überhaupt erst in uns wach ruft und ermöglicht.

So gewinnt alle Ethik durch jenen sachlichen Grundgedanken der Liebe einen wahrhaft humanen Character. Nur vom socialen Gesichtspunkte aus wird aber die Humanitätsidee zum vollen Verständniss und zur Rechtfertigung gebracht. In wie weit dieselbe lediglich in der specifisch christlichen Lebensatmosphäre sich realisiren kann, werden wir erst nach Betrachtung der empirischen Lieblosigkeit oder der moralischen Entartung des menschlichen Geschlechts durch das sittlich Böse (§. 9 ff.) darlegen können. Zuvor aber müssen wir noch das Verhältniss der Liebe zu den drei ethnisirenden Grundbegriffen und zu den verwandten Ideen der Culturgeschichte, der Religion und des Rechts ins Auge fassen. Dann erst dürfte die Rechtfertigung für diese Bezeichnung des ethischen Materialprincips allseitig festgestellt sein.

Resultat:

§. 6. Im Hinblick auf die drei Factoren des Sittlichen (§. 2) erweist sich die Liebe als das wahrhaft einigende und freimachende Gute, sofern der Mensch auf Grund persönlicher Lebensgemeinschaft mit Gott als dem Quell aller Liebe in seiner gliedlichen Stellung zur menschlichen Gemeinschaft sein eignes Selbst sittlich zu adeln und durch selbstverleugnende Hingabe an den gottgewollten Gemeinschaftszweck die persön-

liche Freiheit am besten zu wahren und auszubilden vermag. Indem bei der innigen Wechselbeziehung von Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe die sociale Gemeinschaft doch stets der natürliche und geschichtliche Boden für die sittliche Realisation der Liebesidee ist, so verbürgt uns dieser materiale Grundgedanke aller Sittenlehre das Recht, die Ethik als Socialethik zu behandeln.

§. 7. Verhältniss des sittlichen Ideals der Liebe zu den gangbaren moralphilosophischen Grundbegriffen des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend.

Wenn irgendwo so lässt sich an dem sittlichen Ideal der Liebe ermessen, wie ganz und gar jene drei moralphilosophischen Grundbegriffe, die wir oben (§. 3) im Allgemeinen geprüft haben, nur formaler Natur, also für die Begrenzung und Gliederung des ethischen Stoffes von durchaus untergeordneter Bedeutung oder vielmehr gänzlich unbrauchbar sind. Denn die Liebe ist alles dreies zumal: höchstes Gut, höchste Pflicht und höchste Tugend, je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung.

Fassen wir die Liebe als in Gott ruhendes Ideal, welches durch den sittlichen Willen in allen Formen wirklichen Lebens, in der durch Raum und Zeit bedingten Geschichte, ja in der Leiblichkeit dieser irdischen Welt, in einem schliesslich verklärten „Reiche Gottes“ zur vollendeten Darstellung gelangen soll, so erscheint sie als das höchste Gut. Alle Güter werden sittliche Güter, d. h. werden uns ein sittlich werthvoller Besitz nur durch die aneignende und verklärende Macht der Liebe. Zu sagen: Gott ist unser höchstes Gut; und: die Liebe ist unser höchstes Gut — lässt sich insofern als identisch bezeichnen, als in der Liebe Gott unser ist und mit Gott alle Dinge, die aus Gott und in Gott ihr Wesen und Leben haben. Jenes apostolische Wort: „denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen“ (Röm. 8, 28), ist nur der practisch populäre Ausdruck dafür, dass die realisirte Liebe, die Liebe als erfüllter Lebenszweck, als erreichtes Lebensziel gedacht, nichts anderes ist als das höchste Gut, von welchem alle relativen, bedingten Güter das Maass ihrer Werthbestimmung erhalten. Alle Theorie des Werthes wurzelt in dem berechtigten Bedürfniss und in dem Maasse der eventuellen Befriedigung solchen Bedürfnisses. Das hat den höchsten Werth, mit anderen

Worten: das ist das höchste Gut, was am tiefsten und solidesten den Durst und Hunger des Menschen stillt. Und der nagendste Hunger ist nicht der nach Brod oder leiblicher Nahrung, sondern nach der Stillung des Gewissens durch die Gewissheit der Gottesliebe. „Gotteshunger“ hat man nicht mit Unrecht das sittliche Grundbedürfniss des gewissenhaften Menschen genannt (Culmann) und „Gottinnigkeit“ hat die tiefer blickende theistische Philosophie (Imm. Herm. Fichte) als die Grundbedingung für den dauernden Genuss aller sittlichen Güter bezeichnet. Die Wahrheit dieser Sätze, wenn wir sie ihrer Mystik einigermassen entkleiden und nackt hinstellen, liesse sich so ausdrücken: für den nach der Verwirklichung des sittlichen Ideals ringenden Menschen ist die realisirte, d. h. die in einem Reiche Gottes auf Erden verwirklichte oder Fleisch gewordene Liebe das höchste Gut.

Fleisch und Blut gewinnt aber die sittliche Idee der Liebe nur unter der Voraussetzung, dass sie nicht als ein „zwischen Himmel und Erde“ schwebendes Problem, als ein abstract jenseitiges Ideal der concreten Welt entrückt wird, sondern vielmehr innerhalb der sich entwickelnden geschichtlichen Gemeinschaftverhältnisse als bindendes und verpflichtendes Postulat in das practische Leben der Menschheit eingreift. Freilich stünde die heilige Liebe, wenn sie den Menschen beseelte und begeisterte, mit dem kalten Pflichtbegriff in einem gewissen Widerspruch. Aus Pflicht und aus Liebe handeln sind unverkennbare ethische Gegensätze, die sich gleichsam ausschliessen. Allein nur dort, wo die „völlige Liebe“ (1 Joh. 4, 17 f.) bereits verwirklicht ist, wo das Ziel der Vollkommenheit erreicht ist, lässt sich die Liebe nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Pflicht stellen. Innerhalb der empirischen menschlichen Gemeinschaft ist, so lange weder der Einzelne noch das Ganze sittlich vollendet ist, das sittlich Gute und also auch die Liebe Pflicht, stete moralische Aufgabe, in sich berechtigte Forderung. (Röm. 13, 8).

Die Liebesnöthigung, wie sie der Mensch, als blosses Einzelwesen gedacht, nie kennen, geschweige denn verstehen und practisch realisiren kann, tritt aber lediglich in der gegliederten menschlichen Berufsgenossenschaft an die einzelne Person heran. Mit anderen Worten: Die Liebe ist höchste, wenn man will einzige Pflicht, sofern sie mich bindet an eine verzweigte Reihe von Lebensaufgaben, die innerhalb der sittlichen Gemeinschaftswelt meine persönliche Willensbethätigung zu leiten und in normaler Weise zu regeln vermag. Wenn man im Unterschiede

von der Liebespflicht noch eine Gewissens-, Rechts- und Berufspflicht zu unterscheiden versucht hat (Schleiermacher), so beruht solch eine Gliederung der Pflichten auf einer Verkennung der centralen Stellung, welche der Liebe als dem königlichen Gesetz und der Summe aller sittlichen Gebote zusteht. Denn nichts bindet das Gewissen so tief und wahr, als die Liebesaufgabe, welche als solche auch alle rechtlich geordneten Berufsverhältnisse durchdringen und ihnen die sittliche Weihe geben soll. Die ganze verschlungene Systematik der Pflichten, wie wir sie in der Ethik selbst an der Hand des göttlichen Gesetzes kennen lernen werden, erscheint als verwickeltes Conglomerat ohne innere lebensvolle Einheit, wenn wir nicht in der Liebe den Herz- und Pulsschlag des Pflichtenorganismus erkennen, das tiefste treibende Motiv für die Erfüllung aller einzelnen Pflichtgebote.

In dem Maasse aber, als die Liebe der einzig kräftige und freie Beweggrund menschlichen Handelns wird, verwirklicht sich das, was wir die Tugend nennen. Die Liebe ist in dem sittlichen Subject, sofern wir dasselbe als Glied des durch die Liebe geheiligten Gemeinwesens betrachten, nicht etwa eine unter vielen anderen Cardinaltugenden, sondern die Tugend als solche, die Wurzel und der Quell aller Tugenden, aller sittlichen Tüchtigkeit. Die Liebe ist eben deshalb das belebende Centrum aller Tugend, weil sie mit der Stärke des Motivs zugleich die Reinheit und Lauterkeit des Zieles verbindet; weil sie den Menschen selbstlos macht, ohne ihn zu blossem Quietismus zu verdammen, kurz weil sie den sittlichen Character, die thatkräftige Willensenergie des Menschen nicht schwächt, sondern stärkt zu gesunder und allseitiger Entfaltung. Wenn man gesagt hat: „Mannheit ist Same aller Tugend“ (H. Kruse), so wird die unleugbare Richtigkeit dieses Satzes erst dadurch vor Missverstand gesichert, dass die Mannheit als „Liebesenergie“ characterisirt und verstanden wird. Sonst erscheint sie nur zu leicht als selbstische Thatkraft, die mit Stolz und Herrschsucht sich verhängnissvoll paart und aufhört, Tugend, wahre erbauende und fördernde Tüchtigkeit zu sein.

In welchem Sinne das Augustinische Wort: virtus ordo amoris sich practisch bewährt und bewahrheitet, wird also ein Hauptgegenstand des ausgeführten Systems der Sittenlehre sein müssen. Sie wird darzulegen haben, dass die heilige Liebe wie das höchste Gut, die Pflicht aller Pflichten, so auch der einzig

denkbare motorische Nerv für alle sittliche Thatkraft, der gesunde Keim aller Tugenden ist.

Resultat:

§. 7. In der sittlichen Idee der Liebe erscheinen jene drei allgemeinen, moralphilosophischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend (§. 3) zu lebensvoller Einheit gebracht, indem wir die Liebe als in der Gottesgemeinschaft verwirklichtes Ideal eines Reiches Gottes mit dem Namen des höchsten Gutes, als in der organisch gegliederten Menschheit zu verwirklichende Lebensaufgabe mit dem Namen der höchsten Pflicht, als in der Einzelpersönlichkeit zu Tage tretende Lebenstüchtigkeit mit dem Namen der höchsten Tugend kennzeichnen können.

§. 8. Das Leben in der h. Liebe als Inhalt der Sittenlehre im Verhältniss zu der wissenschaftlichen, künstlerischen und industriellen Thätigkeit. Die Verwandtschaft und Unterschiedenheit des Ideals der Sittenlehre mit dem Inhalt der Religions- und Rechtslehre.

Nach der oben bereits (§. 4) ausgeführten allgemeinen Verhältnissbestimmung des formalen Begriffs der Sittlichkeit zu den mit derselben verwandten Lebensgebieten, namentlich zur Religion und zum Recht, kann es kaum mehr schwer fallen das Materialprincip der Ethik oder die von uns dargelegte Idee des sittlich Guten gegenüber dem specifischen Gehalt jener anderen menschlichen Lebenssphären abzugrenzen und durch solche nähere Präcisirung in sich selbst zu rechtfertigen und zu klären. Das dort im Allgemeinen durchgeführte gewinnt jetzt erst concreteren Inhalt und volle practische Bedeutung.

Dass die Liebe auch in den verschiedensten Sphären culturgeschichtlichen Lebens, wie namentlich in der wissenschaftlichen, künstlerischen und industriellen Thätigkeit das wirksam treibende Motiv sei, wird zwar Niemand verkennen oder leugnen. Ist doch bei aller theoretisch-wissenschaftlichen Erforschung die Liebe, als innerste Willenshingabe, als Interesse an dem zu untersuchenden Object, die Grundbedingung alles Verständnisses. Wird doch bei der künstlerischen Leistung nur die Liebe zum Schönen die productive und gestaltende Thätigkeit belebend zu durchdringen im Stande sein! Erscheint nicht selbst in der practisch industriellen Ar-

heit die erwärmende Macht der Liebe, hier der Liebe zum Nützlichen und Brauchbaren, als die in dem Fleiss sich documentirende eigentliche Arbeitskraft, welche die Naturobjecte beherrscht und sie dadurch dem erstrebten, mit Interesse erfassten Zwecke practischen Nutzens dienstbar zu machen vermag.

Aber in allen diesen culturgeschichtlich und somit auch in moralischer Hinsicht zur Förderung des sittlich Guten wichtigen Wirkungssphären tritt der ethische Gesichtspunkt doch nur insoweit hervor, als sie nicht an und für sich, nach ihrem Wahrheit, Schönheit und Nützlichkeit erstrebenden Selbstzweck betrachtet, sondern in den Dienst des allgemein menschlichen Heiligungszweckes oder der Liebesarbeit gestellt werden. Sittlich gut ist jene civilisatorische Arbeit wissenschaftlicher, ästhetischer und practischer Art nur insofern und in dem Maasse, als sie die Menschheit, bessert d. h. zur Verwirklichung eines Reiches geheiligter Gottes- und Nächstenliebe dient und auf solchem Wege die sittliche Bildung und Selbstveredelung des gottesbildlichen und zur Gottesgemeinschaft bestimmten Menschen fördert und realisiren hilft. —

Aber daraus scheint zu folgen, dass die Sitten- und Religionslehre inhaltlich genommen sich decken. Wie vermag die heilige Liebe, welche wir als in Gott ruhende und aus Gott strömende erkannt, den Inhalt der Sittenlehre von dem der Religionslehre präcise zu unterscheiden? Ist doch Religion nichts anderes als diejenige Gottesgemeinschaft des Menschen, welche auf dem Kindesverhältniss des letzteren zu dem persönlichen Gott, der die Liebe ist, beruht. Auch lässt sich nicht sagen, dass die Religion im Glauben, die Sittlichkeit in der Liebe ihre Wurzel hat. Denn der religiöse Glaube als vertrauender Kindessinn ist nicht ohne Kindesliebe und die sittliche Liebe als Kindesgehorsam nicht ohne zuversichtliches Herzensvertrauen zu Gott d. h. ohne Glauben denkbar. So scheinen also in der That, sachlich, material betrachtet, Religionswissenschaft und Ethik identisch zu sein.

Allein, so wenig wir die Objecte beider Disciplinen von einander ablösen oder trennen dürfen und wollen, so sehr müssen wir doch ihren eigenthümlichen Unterschied betonen und zu erkennen suchen. Die Liebe, als eine gottgesetzte, das Weltverhältniss und die Selbstoffenbarung Gottes bestimmende, ist Gegenstand der Religionslehre; die Liebe als eine menschlich sich realisirende, das Weltverhältniss und die Selbstbethätigung des Menschen bestimmende, ist Gegenstand der Sittenlehre. In

dem Wort: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt,“ — hat Sartorius mit Recht das Verhältniss der Moral zur Religion sich abspiegeln lassen, indem er aus diesem innigen Wechselverhältniss beider die Berechtigung herleitet, unter dem Mittelbegriff „heiliger Liebe“ die gesammte sittlich-religiöse Weltanschauung als Ein System christlicher Wahrheit darzustellen.

Doch lässt sich von diesem Gesichtspunkt aus auch die Berechtigung einer gesonderten Behandlung herleiten. Wie Gott uns geliebt und seinen Liebeswillen schöpferisch und neuschöpferisch als einen Organismus göttlicher Thaten und Gedanken der Menschheit zusammenhängend geoffenbart hat, ist der Gegenstand der Religionslehre; wie der Mensch zur Gottesliebe erweckt wird und in dieser Erweckung einen neuen Lebensheerd sittlicher Bethätigung innerhalb der geschichtlichen Ordnung menschlicher Gemeinschaft gewinnt, hat die Sittenlehre darzulegen. Daher wird auch die Religionslehre, auf die Schöpfungsthat Gottes zurückgehend, den Urstand des Menschen und das Wesen seiner ursprünglichen Gottesbildlichkeit darzustellen haben, während die Sittenlehre das aus seiner Gottesbildlichkeit sich ergebende Leben in der kindlichen Freiheit seiner gottgemässen Selbstbethätigung beleuchtet. Das Liebesverhältniss Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott zu wissenschaftlichem Verständniss zu bringen, wird die Aufgabe aller wahren Religionslehre sein; das Liebesverhalten des Menschen in Gott und durch Gott, sich selbst und den Mitmenschen gegenüber, zu beleuchten und nach seinem inneren gesetzmässigen Zusammenhange zu entwickeln, wird die specifische Tendenz des Moralisten sein. In der Religionslehre ist der Glaube an die Liebe Gottes, die Alles schafft und aller Liebe Grund ist, der Ziel- und Brennpunkt der gesammten Gedankenarbeit; in der Sittenlehre ist der Glaube an die Liebe Gottes, aus welcher all unsre Liebe geboren und befruchtet werden soll, der belebende Ausgangspunkt der Untersuchung. Gott für uns auf Grund seiner ewigen Liebe und seiner geschichtlichen Heilsthaten ist der Kern der Religionslehre; Gott in uns als der Quell unsrer Liebe und Impuls unsrer Willensbethätigung ist die Angel, um welche die Sittenlehre sich dreht.

Einerseits ruht also die Sittenlehre auf der Voraussetzung einer Religionslehre; die Moral erwächst als Liebes- und Lebenslehre aus dem wurzelhaften und grundlegenden Glauben an eine ewige Liebe und ihre Erlösungsthaten. Andrerseits gewinnt die

Religionslehre durch die Ethik ihre lebensvoll practische Bestätigung und Bewährung; die Moral wirft durch ihre psychologischen Deductionen und durch die Entwickelung ethischer Grundbegriffe ihr Licht auf die mehr objectiv gehaltenen Thesen (Dogmen) der Religionslehre zurück.

So stützen und fördern sie sich gegenseitig in inniger Wechselwirkung, was unmöglich wird, wenn wir in mystisch-religiöser Einseitigkeit alle Moral in Religion, oder in rationalistisch-pelagianischer Aufklärungssucht alle Religion in Moral aufgehen lassen wollten. Die klare Unterscheidung ist auch hier die Voraussetzung der lebendigen gegenseitigen Beziehung und heilsamen Befruchtung. Sonst wird die Religion zu einer falschen idealistischen Abstraction und die Moral zu einer verknöcherten salzlosen Praxis. Die Schwierigkeit ihrer Unterscheidung darf uns weder zur Vereinerleiung noch zu einer Absonderung beider eine Versuchung sein. Bene docet qui bene distinguit, gilt auch hier. —

Leichter erscheint die Verhältnissbestimmung zwischen dem Inhalt idealer Sitten- und idealer Rechtslehre. In dem Maasse, als es seit Hegel auch unter philosophisch angeregten Theologen (Rothe, Pfleiderer u. A.) Sitte geworden ist, die Lebensbethätigung im Staat, als dem vollendeten Rechtsorganismus, mit der Liebesbethätigung in der Sphäre freier Sittlichkeit zu identificiren, ist es nothwendig die Grenze hier scharf und bestimmt zu ziehen.

Die Idee der wahren Gerechtigkeit lässt sich freilich weder denken, noch verwirklichen ohne die Liebe, welche Jedem das Seine gönnt und Niemanden verletzt. Nicht aber auf die Liebesgesinnung legt der Staatsmann und der Rechtsgelehrte der ihn bewegenden Idee gemäss den Nachdruck, sondern auf die der bestehenden Rechtsnorm entsprechende That d. h. auf die eventuell erzwingbare Ordnung des äusseren menschlichen Verhaltens (§. 4). Zwischen Liebe und Recht zeigt sich hier also zunächst eine Art von Gegensatz, wie etwa zwischen Selbstverleugnung und Selbstbehauptung. Wo die Liebe aufhört, muss häufig das Recht entscheiden und die Schlichtung des Streits, wie die Sühne für das Unrecht mit Gewalt herbeiführen. Die staatliche Ordnung ist nie als solche „realer Selbstzweck“ und involvirt keineswegs „ein unbedingtes Gut mit unbedingtem Existenzrecht“ (Pfleiderer, Moral und Religion S. 190). Am wenigsten darf man das Sittliche im Gegensatz zu der Religion, welche sodann nur „ein Mittel für den Zweck innerlicher Frömmigkeit sein soll,“ in

den Staat als den „Organismus der Freiheit“ aufgehen lassen. Im Gegentheil, wäre die Liebe vollkommen in der Welt, so bedürfte es eines Rechtsspruchs nie, da kein Rechtsstreit vorläge. Das staatliche obrigkeitliche Schwert, sowie die gesammte gesetzliche Regelung bürgerlichen Gemeinwesens schafft nur die äusseren Hindernisse weg, die der Bethätigung liebevoller Gesinnung im Wege stehen. Es ist der Staat als Rechtsorganismus weder im Stande, die Liebesgesinnung zu erzeugen, noch dieselbe wesentlich zu fördern, weil für Beschaffung der Liebesgesinnung es schlechterdings keine Rechtsmittel giebt.

Dennoch wird das Rechtsleben sich nur in dem Maasse normal gestalten, d. h. im Straf- oder Civilrecht, im Staats- und Völkerleben die wahren, idealen Normen der Humanität zur Geltung bringen können, als die Liebe das sittigende Princip ist, durch welches wir das Rechtssubject, den Menschen als solchen achten und verstehen lernen. Nur aus dem wahrhaft Guten, aus dem Leben der Liebe wird ein Leben der Gemeinschaft herausgesetzt, in welchem Gerechtigkeit und Friede sich küssen. In diesem Sinn sind Liebe üben und Recht thun identische oder wenigstens sich gegenseitig bedingende Begriffe. Das vollendete Recht und die vollendete Liebe decken sich. Im empirischen Leben aber, in der geschichtlichen Wirklichkeit stehen sich Rechtsübung und Liebesgesinnung wie der Stab Wehe und der Stab Sanft mehr oder weniger schroff gegenüber.

Die Schroffheit dieses Gegensatzes erscheint als ein Document dafür, dass wo die Rechtsordnung nothwendige Lebensbedingung geworden, die ideale Liebesmacht und Liebesbethätigung factisch nicht vorhanden ist. Wenn die Menschheit der Rechtsschranke bedarf, um ein gesittetes Leben führen zu können, so ist das ein Beweis, dass wahre Sittlichkeit als Frucht innerer Freiheit oder begeisterter Liebesgesinnung erfahrungsmässig fehlt. Das Recht wird zum Nachweis mangelnder Sittlichkeit, wie zum pädagogischen Zuchtmittel in der Förderung der Erkenntniss solchen Mangels.

Dass eben die Zucht der strengen Rechtsordnung gerade dort eintreten muss, wo die Freiwilligkeit milder Liebesgesinnung fehlt, dass das Schwert Ordnung und Achtung vor dem Gesetz schaffen muss, wo der ordo amoris, wo die segnende Hand der dem Gesetz des Guten freiwillig dienenden Liebe nicht die Menschen beseelt und leitet, das wird sich uns aus der Betrachtung der Unsittlichkeit oder der empirischen Herrschaft des

sittlich Bösen innerhalb der natürlichen Menschheit des Weiteren ergeben.

Resultat:

§. 8. Als Leben in der heiligen Liebe unterscheidet sich die Sittlichkeit zunächst von den verwandten Gebieten culturgeschichtlichen Lebens in wissenschaftlicher, künstlerischer und industrieller Thätigkeit, sofern diese, obwohl selbst von der Liebe zur Wahrheit, zur Schönheit und zur Nützlichkeit getragen, doch nur in dem Maasse der Sphäre der Sittlichkeit angehören, als sie dem königlichen Gesetz heiliger Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe dienen und sich auf solche Weise dem höchsten allgemein menschlichen Lebenszweck ein- und unterordnen. — Mit dem Object der Religionslehre steht sodann der Inhalt der Sittenlehre in tiefster Wechselbeziehung, da beide die für das Leben in der Liebe bedingende Gottesgemeinschaft der Menschen darzulegen haben. In der Religionslehre tritt jedoch das durch die Liebesoffenbarung Gottes thatsächlich begründete Gemeinschaftsverhältniss der Menschheit zu Gott, in der Sittenlehre hingegen das aus der Kindesstellung des Menschen hervorgehende Liebesverhalten innerhalb der menschlichen Gemeinschaft als sachlicher Hauptgesichtspunkt in den Vordergrund. — Zum Rechtsleben endlich tritt, ideal betrachtet, das Liebesleben zwar in nächste Beziehung, sofern das sittigende Band der Gemeinschaft die Anerkennung und Förderung der staatlichen Rechtsordnung zur nothwendigen Folge hat. In Wirklichkeit besteht aber zwischen der Ethik als Liebeslehre und der Jurisprudenz als der Staats- und Rechtslehre insofern ein gewisser sachlicher Gegensatz, als die durchaus freie Liebesgesinnung und der unumgängliche Rechtszwang sich gegenseitig ausschliessen, so dass die Nothwendigkeit der äusseren Zucht bürgerlicher Rechtsordnung gerade ein Beweis dafür ist, dass in der natürlichen Menschheit das Liebesideal empirisch sich nicht verwirklicht findet.

Drittes Capitel.

Die Unsittlichkeit oder das sittlich Böse als empirischer Zustand der natürlichen Menschheit.

§. 9. Die Anerkennung und das Verständniss sittlicher Corruption in der natürlichen Menschheit eine Grundbedingung christlicher Sittenlehre. Das Böse als schuldbedingende, selbstsüchtige Willensrichtung im Gegensatz zum Pessimismus und Optimismus. Der Freiheitscharacter des Bösen gegenüber der pessimistischen Behauptung der Naturnothwendigkeit desselben. Die knechtende Macht des Bösen gegenüber der optimistischen Behauptung der ungeschmälerten Freiheit des Menschen.

Es lässt sich keineswegs als die specifische oder characteristische Aufgabe christlicher Sittenlehre bezeichnen, ein sittliches Ideal hinzustellen oder die Liebe als das sittlich Gute zu rechtfertigen und durchzuführen. Die Liebe stünde als blosses Postulat, als unerfüllte und unerfüllbare Forderung der natürlichen Liebesverweigerung des thatsächlich selbstsüchtigen Menschen gegenüber.

Die sachliche Aufgabe der Sittenlehre culminirt vielmehr darin, das sittlich Gute oder die heilige Liebe als inneres Gesetz neuen und wahren Lebens, als bewegendes Motiv in der Freiheitsbethätigung des Menschen nicht bloss seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit, sondern auch seiner Wirklichkeit nach, als Thatbestand christlichen Lebens aufzuweisen. In diesem Sinne ist vor Allem die Erkenntniss der empirischen Corruption oder factischen Lieblosigkeit der natürlichen Menschheit ein Grundaxiom aller christlichen Ethik. Sie wird das innere Gesetz der Sünde, der Fehlentwickelung (Degeneration) in der einzelnen Menschenbrust, wie in der gesammten Weltgeschichte nachzuweisen, das Wachsthum, so wie die wuchernde Entwickelung des die alte, unwiedergeborene Menschheit als Hauptmotiv beherrschenden Egoismus darzulegen und mittelst solcher Darlegung das Verständniss für die Nothwendigkeit und den wirklichen Eintritt einer sittlichen Wiedergeburt (Regeneration) durch den christlichen Geist, durch das Princip heiliger Liebe im christlichen Sinne allseitig zu begründen haben.

Es scheint mir also von vorn herein unmöglich, wie neuere theologische Ethiker es gewollt oder auch versucht haben

(Schleiermacher, Vorländer, v. Hofmann, v. Harless, Frank u. A.), die Lehre von der Sünde aus dem Inhalte christlicher Moral auszuschliessen. Auf solchem Wege kann nur eine idealistische Sittenlehre geboren werden, welche mit der Zucht des Gesetzes und dem Pflichtbegriff auch die empirische Sündenerfahrung des Christen mehr oder weniger zurücktreten lassen muss, selbst wenn man das Böse als das im christlichen Kampf stetig zu überwindende Moment nebenbei behandelt (Harless) oder die Sünde lediglich als eine gehasste im Christenleben noch vorkommen lässt (Hofmann). Wenn Vorländer den ganzen Gegensatz von Gut und Böse als „ausser der Ethik fallend“ bezeichnet, so hängt das mit den Schleiermacher'schen Grundansichten zusammen. Das Böse ist dann überhaupt eins mit dem Gedanken, dass das Gute „als ein werdendes zu denken sei“. Es kommt das Böse nicht als eine selbständige, zerstörende geistige Macht zur Sprache, sondern nur als Unvollkommenheit, Schwachheit, mit einem Wort als „Nochnichtgewordensein des Guten“. Fasst man aber das Böse, wie es in der Ethik geschehen muss, als das schlechterdings Nichtseinsollende, als eigenwilligen Widerspruch wider das Gesetz des Guten, so steht die Darlegung der Sünde in dem Vordergrunde jeder wahrhaft christlichen Ethik, so gewiss als ohne Verständniss des Gesetzes und seiner kritischen Wirkung ein Verständniss des Heilslebens unmöglich ist. Ja wir müssen in gewissem Sinne Palmer Recht geben, wenn er sagt: „genau genommen ist die Lehre von der Sünde nicht ein dogmatisches, sondern ein ethisches Lehrstück.“ Nur darf nicht vergessen werden, dass die Dogmatik von der Sünde in anderem Sinne und anderem Zusammenhange handelt, als die christliche Ethik. Da erscheint die Sünde als das Gott und Menschheit Scheidende, die Heilsvermittelung Fordernde; hier erscheint sie als das den neuen Menschen in seiner wahren Thatkraft Lähmende, in täglicher Busse und Erneuerung zu Ueberwindende.

Der neue Mensch und sein Liebesverhalten lässt sich gar nicht verstehen, ohne Voraussetzung einer moralischen Characteristik des alten Menschen und seiner sündlichen Entwickelung unter der Zuchtruthe des Gesetzes. Und vollends der Christ in seiner concreten Erscheinung als begnadigtes Gotteskind ist aus der Anfechtung, d. h. aus täglicher Sündenerfahrung und Sündenerkenntniss, aus den Schrecken des Gesetzes und des Gewissens geboren. Er weiss, dass er auch noch alter Mensch ist, behaftet mit dem Leibe dieses Todes (Röm. 7). Erst die christ-

liche Sittlichkeit ermöglicht und vertieft die wahre Selbstbeurtheilung und erhöht die Zurechnung, weil das Christenthum nicht subjectiv Heilige macht, sondern begnadigte Sünder, die als solche, ja nur als solche eine neue Lebenskraft und Liebesgesinnung gewonnen.

Dazu kommt, dass das sittlich Böse und die richtige Würdigung und Auffassung desselben nicht nur als Folie des Guten unumgängliches Object christlicher Sittenlehre ist, sondern dass gerade in der Auffassung und sittlichen Beurtheilung des Bösen sich am unmittelbarsten und schlagendsten die gesammte sittliche Weltanschauung des Menschen und so auch des christlichen Ethikers spiegelt. Insbesondere wird sich uns in der Beurtheilung des Wesens und der thatsächlichen Genesis des Bösen, in der Unterscheidung und Abschätzung der individuellen und generellen Schuld der Sünde das Characteristische der gesammten social-ethischen Denkweise am deutlichsten ausprägen.

Was der Mensch von Sünde und Schuld denkt, wie er die „Krankheitsgeschichte unseres Geschlechts“ (Vilmar) auffasst, darf wohl als ein Hauptkriterium seiner gesammten ethischen Gesinnung bezeichnet werden. Daher ist es mir unbegreiflich, wie man sagen kann, das Leben unter der Sünde sei überhaupt „kein Stück christlich-sittlichen Lebens“ (Frank). Nur im Lichte christlich-sittlicher Heils- und Lebenserfahrung erscheint die Sünde „blutroth“, wird sie wahrhaft erkannt als Sünde. Das Christenthum, sagt Luther, macht nicht Heilige, sondern Sünder. Daher auch meist die Theologen, welche das tiefe Bekenntniss eigenen Sündenelends, wie Paulus es Röm. 7 schildert, als ausserhalb des Erfahrungslebens des Wiedergeborenen liegend betrachten, aus der christlichen Sittenlehre meinen die Sündenlehre weglassen zu müssen. Wem Pauli Erfahrung als eine in das Christenleben hineinschlagende erscheint, der wird auch nicht daran zweifeln, dass die Lehre vom alten Menschen, welcher uns Christen bis zum Tode anhaftet und täglich „ausgezogen werden muss“ (Eph. 4, 23 ff., Ebr. 12, 1 ff.) auch in die christliche Sittenlehre hineingehört. —

Zwei riesige, die gesammte Geschichte ethischen Bewusstseins durchziehende Gegensätze sind es, welche die christliche Sittenlehre in dieser Hinsicht zu beleuchten und zu bekämpfen haben wird. Auf der einen Seite erhebt jener Pessimismus dräuend das Haupt, welcher, anscheinend tief blickend, das Elend, den Jammer menschlicher Existenz in sittlicher Hinsicht zu durchschauen meint, aber das Böse durch Behauptung seiner

Naturnothwendigkeit substantialisirt, der sittlichen Beurtheilung und Zurechnung also factisch entzieht. Es ist das der alte, dogmengeschichtlich mit dem Namen des Manichäismus gekennzeichnete Irrthum, welcher, aus naturalistischer oder pantheistischer Weltansicht geboren, das Böse als nothwendigen Durchgangspunkt zum Guten, oder aber, bei dualistisch gefärbter Weltbetrachtung, das Böse als mit der Materie nothwendig gesetztes Hemmniss des Guten auffasst. In beiden Fällen wird das Böse als Substanz, d. h. nicht als ethischer Widerspruch gegen das Gute, sondern als ein mit dem gesammten Dasein wesentlich verbundenes selbständiges Princip, also auch als ein selbstverständliches und unumgängliches Ingredienz der menschlichen Natur angesehen. Die gesammte Weltgeschichte erscheint dann lediglich als das tragische Document für die Berechtigung dieser deterministischen Weltanschauung, — deterministisch, sofern sie mit Betonung ewiger, so zu sagen fatalistischer Nothwendigkeit den Freiheitsgrund des Bösen im creatürlichen Geiste leugnet und eben darum, consequent ausgeführt, mitsammt der Freiheit und Zurechnungsfähigkeit (Schuld) auch die Möglichkeit und den Erfolg sittlichen Kampfes und sittlicher Erneuerung und Erlösung in Abrede stellen muss. Practisch findet sich diese Ansicht im gewöhnlichen Leben überall dort verbreitet, wo man in schwarzseherischer, stoischer Resignation, so zu sagen achselzuckend, die Unverbesserlichkeit menschlicher Naturfehler behauptet und den Nerv sittlichen Ringens eben dadurch abstumpft. Den Menschen sittlich bessern wollen, hiesse von diesem Gesichtspunkte aus nichts anderes als ihn zerstören, mit dem eingewurzelten Bösen auch seine Natur aufheben. Buddhistische Selbstvernichtung wäre das finstere und abschreckende Resultat jener Prämissen (Schopenhauer).

Von der anderen Seite droht jener idealistische Optimismus sein Haupt zu erheben, welcher, auf der Oberfläche spielend, mit der eingebildeten Sonnenseite des Lebens sich und andere täuscht und in der rosigen Illusion befangen ist, als sei das Böse eine levis macula, ein flüchtiger Wolkenschatten, der den Reiz der Landschaft eher zu erhöhen als zu stören vermag! Der Mensch erscheint hiernach im Grunde seines Wesens durchaus gut und das Böse haftet ihm nur als ein zu überwindendes Moment seiner schwachen, versuchlichen Natur an. Es ist der alte, dogmengeschichtlich mit dem Namen des Pelagianismus bezeichnete Irrthum, welcher, wo er aus deistischer Weltansicht hervorgeht, das Böse als zufällige und willkürliche Abnormität

auffasst, wie sie jeden Augenblick durch den Ernst freien Willens und sittlichen Kampfes auch wieder überwunden werden könne. Falls aber die naturalistische Tendenz vorwaltet, sieht der Pelagianismus die Natur des Menschen als res integra an und bildet sich ein, mit seinem: „retournons à la nature“ die Welt zur sittlichen Verklärung durch alle Klippen der Sünde hindurchlootsen zu können. In jedem Fall erscheint hier das Böse als blosses Accidenz, als zufälliger Makel der an sich guten menschlichen Natur. Die gesammte Weltgeschichte, dieses „erfreuliche“ Document eines stetigen Fortschrittes zum Besseren, gilt jener indeterministischen oder indifferentistischen Ansicht als ein genugthuender Beweis dafür, dass der Mensch sein eigener Herr, dass die Freiheit als Grundlage fortschreitenden sittlichen Kampfes die bleibende Signatur seines Wesens sei und ihm den Erfolg seiner sittlichen, culturhistorischen Weltmission verbürge. Indeterministisch oder indifferentistisch nennen wir aber jene Auffassung, weil sie das Princip der Wahlfreiheit im Gegensatz zu jeglicher, vorherbestimmter Nothwendigkeit in den Vordergrund stellt, weil sie den Willen mit Ausschluss aller Gesetzmässigkeit als Macht der Willkür fasst und deshalb auch die Zähigkeit und empirische Nothwendigkeit der aus sittlicher Entartung hervorgehenden sündlichen Lebensbethätigung verkennt. Practisch wird diese optimistische Weltanschauung eine viel weitere Verbreitung finden müssen, als jener trübselige Pessimismus. Denn sie wird sich überall dort Geltung verschaffen, wo man in pharisäischer Selbsttäuschung und oberflächlicher Glückseligkeitstheorie befangen, in mückenseigender und kamelverschluckender Bornirtheit sein edles Selbst mit mehr oder weniger verliebtem Lächeln wohlgefällig betrachtet; wo man die fast als Schönheitsflecken erscheinenden Fehler und sittlichen Gebrechen durch gute Vorsätze und tugendhafte Allüren meint überwinden, d. h. den wurzelfaulen Baum durch Abschaben oder Lehmtünche fruchttüchtig machen zu können. Selbstverherrlichung ist mit einem Worte das leuchtende und lockende Resultat jener Prämissen (Rousseau).

So scharf sich die beiden geschilderten Extreme in der Auffassung des Bösen einander gegenüberzustehen und auszuschliessen scheinen, die christliche Sittenlehre wird doch stets beide in ihrer inneren Verwandtschaft und principiellen Einheit zu durchschauen, in beiden das Körnlein Wahrheit von der massenhaften Spreu des Irrthums sorgfältig zu sondern, im Grunde aber beiden entschieden entgegenzutreten haben, um

das Wesen und die innere Entwickelung der Sünde richtig zu werthen und zu beurtheilen. Der Einheitspunkt, der principielle Fehler, in welchem sich jene pessimistische und diese optimistische Weltanschauung berühren, ist die Auffassung des Bösen als eines in der Schwachheit sinnlicher Natur steckenden Gebrechens, kurz in jener specifisch dualistischen Verirrung, welche, — wie wir schon oben (§. 5) sahen, — den Geist als das an sich Gute, den Leib als den Sitz des Bösen denkt, und ebendeshalb die verdammliche schuldbedingende Natur des Bösen verkennt oder unterschätzt. Nur dass die pessimistische Ansicht von dieser Voraussetzung aus zur Annahme einer Naturnothwendigkeit und Substanzialität des Bösen gelangt, die optimistische hingegen mit Betonung der Freiheit und angeblichen Willensenergie des an sich guten Geistes die Ueberwindbarkeit des bloss accidentellen, dem Menschen gleichsam nur angeflogenen sittlichen Unheils behauptet. Also beiden gegenüber wird die wahre Ethik die empirische Unsittlichkeit oder das herrschende Böse in der natürlichen Menschheit als schuldbedingende und verdammliche Selbstsucht zu kennzeichnen haben, welche in der bösen Geistes- und Willensrichtung wurzelt.

Die selbstsüchtig böse Willensrichtung wird aber dem manichäisch gefärbten Pessimismus gegenüber mit anderen Beweismitteln und mit Betonung anderer Momente durchzuführen sein, als dem pelagianisch gefärbten Optimismus gegenüber. Dort gilt es vorzugsweise den schuldbedingenden Freiheitscharacter des Bösen gegenüber der behaupteten Naturnothwendigkeit desselben, hier die fluchbringende, knechtende Macht der sittlichen Corruption gegenüber der behaupteten Leichtigkeit ihrer Ueberwindung zu erweisen. Ja, wir können sagen: dort gilt es, die Gesetzwidrigkeit, das schlechterdings Nicht-sein-sollen des Bösen als durch Gewissen und Gottesgebot bezeugt, zur Erkenntniss zu bringen, hier die empirische Gesetzmässigkeit und constante Tenacität der habituell gewordenen Sünde in das rechte Licht zu stellen; dort die sittliche Heilsfähigkeit, hier die sittliche Heilsbedürftigkeit des Menschen, dort die Berechtigung, die Nothwendigkeit und den Segen sittlicher Arbeit und sittlichen Gewissenskampfes, hier die Ohnmacht und die relative Erfolglosigkeit sittlicher Selbstbefreiungsversuche und guter Vorsätze darzulegen. Den Pessimisten gegenüber werden wir das formal noch vorhandene liberum arbitrium (die formale Willensfreiheit) als Quelle der Zurechnungsfähigkeit, den Optimisten

gegenüber das real bereits eingetretene servum arbitrium (die reale Willensknechtschaft) als Grund der Sündenherrschaft betonen. Dort wird die Forderung des Gewissens als eines Restes des Guten, hier das verdammende Zeugniss desselben als Document des Bösen verkannt.

Damit erscheint aber auch jede der geschilderten Einseitigkeiten als Correctiv der anderen. A priori lässt sich schon voraussetzen, dass solche Irrthümer ihre weltgeschichtliche Bedeutung und ihre riesige Ausbreitung nie gewonnen hätten, wenn sie nicht, jede für sich, ein Moment der Wahrheit enthielten. Der Pessimismus predigt gewaltig von der durchschlagenden Macht des Bösen, als von einer in ihrer Art gesetzmässigen und unumgänglichen Gewalt in dem jammervollen Dasein des Menschen; der Optimismus bezeugt die Freiheitsbestimmung des Menschen und rettet das sittliche Ideal, dessen Vorhandensein in der Brust des Menschen ihm zum Zeugniss dafür wird, dass das Böse uns nicht als Naturnothwendigkeit wesentlich eignet, sondern das zu Ueberwindende, das Abnorme, Gesetzwidrige ist.

Dass aber die christliche Auffassung und Lösung des grossen Problems sich bei solcher Bewahrung vor den drohenden Einseitigkeiten oder vielmehr bei solcher Rettung ihrer beiderseitigen Wahrheitsmomente nicht in unversöhnliche Widersprüche zu verwickeln braucht, hat sich uns gewissermaassen schon bei der empirischen Untersuchung im ersten Theil dieses Werkes ergeben und muss sich im Laufe der systematischen Deduction im Zusammenhange mit der gesammten christlichen Weltanschauung bewähren. Weil die Unsittlichkeit nichts anderes ist als das Böse in der Form creatürlichen Willens, so liegt darin bereits beides: die Abnormität oder Gesetzwidrigkeit seines Wesens ebenso enthalten, als die Tenacität oder constante Gesetzmässigkeit seiner Erscheinung. Gesetzwidrigkeit und Gesetzmässigkeit schliessen sich hierbei nicht aus, da jener Begriff ideal, dieser real zu nehmen ist, d. h. ideal, der sittlichen Norm gegenüber ist das Böse Uebertretung, Ungehorsam, Nichtachtung des Gebotes, also durchaus gesetzwidrig; real, in seiner factischen Erscheinung betrachtet, ist das Böse eine zusammenhängende, habituelle Macht, die nach innerem Gesetz sich nothwendig fortentwickelt, also als gesetzmässig bezeichnet werden kann.

So kennzeichnet auch die heilige Schrift das Wesen der Sünde als Gesetzwidrigkeit (ἀνομία 1 Joh. 3, 4) und spricht doch von einem

Gesetz der Sünde (*νόμος τῆς ἁμαρτίας* Röm. 7, 25), in welchem der Mensch seinem alten Wesen nach gefangen liegt. Dass ein böser Mensch Böses hervorbringt aus dem bösen Schatz seines Herzens, ist ein Zeugniss seines gottwidrigen freien Willens; und doch wird das Böse gezeitigt mit einer ähnlichen gesetzmässigen Nothwendigkeit wie die Frucht, an welcher man die Qualität des Baumes erkennt (Matth. 12, 33—35). Ausgehend von dem Gedanken, dass „Alle das Ihre suchen" (Phil. 2, 21) und in der gesammten natürlichen Menschheit „keiner da ist, der Gutes thue" (Röm. 3, 10 ff., Ps. 14, 1 ff.) werden wir also dem gebietenden Gottesgesetz vornemlich die Aufgabe zuschreiben, im Gewissen des Menschen zu constatiren, dass „alle Welt Gotte **schuldig** sei" (Röm. 3, 19; 2, 11 ff.). Gleichzeitig wird sich aber der ringenden Seele die Erfahrung aufdrängen, dass wir, sofern wir „von Natur Kinder des Zornes sind" (Eph. 2, 3), durch das Thun der Sünde auch der Sünde Knechte werden (Joh. 8, 34).

So könnten und müssten wir auch sagen: empirisch genommen ist die Freiheit (die formale) durch die Sünde nicht verloren gegangen, da in dem Bösen, als in der Reactionsmacht des Willens gegen das Gute, sich gewissermaassen die, wenn auch gottwidrige Selbstmacht der Freiheit documentirt, woraus sich eben das Schuldbewusstsein und die Anklage des Gewissens erklärt; hingegen ideal genommen, im christlich-sittlichen Sinne, ist die Freiheit (die materiale) des Menschen allerdings nicht mehr vorhanden, sondern zerstört, sofern die Fähigkeit normaler Lebensbethätigung durch eine Uebermacht des Bösen, durch die Verfehlung des sittlichen Ideals zu Grunde gerichtet werden musste. Das Gewissen, als noch vorhandenes Organ eines gebietenden Sittengesetzes, constatirt uns, ideal genommen, die Gesetz**widrigkeit**, d. h. das Nichtseinsollen, das Schuldbedingende und Verdammliche der eigensüchtig bösen Lust, aus welcher die bösen Thaten nicht zwangsweise, sondern freiwillig, d. h. in der Freiheitsform entspringen; und die thatsächlich richtende Mahnung des Gewissens im Zusammenhange mit der durch tausendfache Beispiele erhärteten Knechtung des Willens constatirt uns, real genommen, die Gesetz**mässigkeit**, d. h. die furchtbare innere Constanz, die empirische Zähigkeit und Unumgänglichkeit der eigenwillig bösen Lust, die mittelst böser Thaten „fortzeugend Böses muss gebären."

So wird der Mensch durch die im Lichte sittlicher Weltanschauung des Christenthums vollzogene Selbstprüfung und

Beobachtung sich erst dessen bewusst, dass „ein edler Sclave in ihm ist, dem er die Freiheit schuldig ist.“ Edel ist dieser Sclave, weil das sittliche Bedürfniss und die tief gewurzelte Sehnsucht nach dem Ideal ein Document seiner Freiheitsbestimmung ist, so dass im Gewissen als dem Reste unsrer gottesbildlichen Natur die stete Mahnung sich geltend macht, das gesetzwidrige Böse zurückzuweisen und dem Guten nachzujagen, weshalb wir dem schwarzsehenden Pessimismus zurufen dürfen: „Verdirb es nicht; es ist ein Segen darin.“ Ein Sclave ist aber dieser Edle, weil in dem Feuer sündlicher Begierde immer wieder die Ketten geglüht werden, die jener Tyrann in ihm, der Eigenwille sich selbst schmiedet, um das bessere Ich in eiserne Fesseln zu legen, so dass dem rosigen Optimisten gegenüber jeder aufrichtige Selbstkenner, im Gefühl seiner sittlichen Ohnmacht und Sisyphusarbeit, mit dem Apostel bekennen muss: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!“

Die tiefe Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, wie sie in jedem Problem des empirischen Lebens vorliegt, auch in dem Problem des Bösen zu erkennen und zu wahren, wird also eine specifische Aufgabe christlicher Sittenlehre sein. Wie sehr das Gelingen derselben von der socialethischen Betrachtungsweise auch hier bedingt erscheint, werden wir nunmehr weiter auszuführen haben, indem wir dabei die genannten Gegensätze und ihre Gefahren stets im Auge behalten.

Resultat:

§. 9. Die Anerkennung, dass die heilige Liebe (§. 3) als das sittliche Ideal empirisch in der sündigen Welt nicht verwirklicht ist, und das tiefere Verständniss der daraus sich ergebenden sittlichen Corruption der natürlichen Menschheit ist eine Grundvoraussetzung und sachliche Hauptaufgabe christlicher Sittenlehre. Denn die extremen Anschauungen des Pessimismus und Optimismus theilen in gleichem Maasse die Gefahr, die Sünde in die sinnliche Naturseite des Menschen zu verlegen und in Folge dessen das sittlich Böse als schuldbedingende selbstsüchtige Willensrichtung zu verkennen oder zu leugnen. — Dem manichäisch gefärbten Pessimismus gegenüber mit seiner Behauptung einer substantiellen Naturnothwendigkeit der

Sünde wird die christliche Sittenlehre mit Betonung der sittlichen Forderungen in Gesetz und Gewissen den schuldbedingenden Freiheitscharacter des Bösen oder, ideal genommen, die ethische Gesetzwidrigkeit und absolute Verwerflichkeit desselben in den Vordergrund stellen. — Dem pelagianisch gefärbten Optimismus gegenüber mit seiner Behauptung der annoch vorhandenen, wesentlich ungestörten sittlichen Freiheit des Menschen wird die christliche Ethik mit Berufung auf das verdammende Zeugniss des durch das Gesetz Gottes geschärften Gewissens die knechtende Macht des Bösen, oder, real genommen, die empirische Gesetzmässigkeit und thatsächliche Zähigkeit (Tenacität) der habituell gewordenen Sünde zu erweisen haben.

§. 10. Die sittliche Corruption im Verhältniss zu den drei Factoren des Sittlichen mit Beziehung auf die irrthümlichen Anschauungen des Optimismus und Pessimismus. Der gottgeordnete Fluch des Gesetzes und das dämonische Element in dem Bösen. Die gattungsmässige Degeneration und die Vererbungsmacht des habituellen Bösen. Die individuelle Personsünde und ihr möglicher Fortschritt. Das Problem des Bösen und der sittlichen Schuld nur vom socialethischen Gesichtspunkte lösbar.

Unsere obige Darlegung (§. 2 und 6) von dem dreifachen Factor sittlicher Lebensbewegung scheint auf den ersten Blick zu Schanden zu werden, sobald wir uns die sittliche Corruption oder das Böse als Schuld vergegenwärtigen. Der Satz, dass die Schuld lediglich am Individuum hafte, weil und sofern das Böse durch den subjectiven Einzelwillen als der Ursache des Bösen (causa peccati) hervorgerufen werde, hat seit je her viele Vertheidiger gefunden. Dass mit der Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit der bewussten Einzelpersönlichkeit der Begriff der Schuld stehe und falle, ist ein mit der rationalistischen und pelagianischen Anschauung unserer Zeit weit verbreiteter Irrthum. Und je mehr dieser Irrthum mit optimistischer Theorie Hand in Hand geht, desto mehr verbindet sich mit demselben der Gedanke, dass der Einzelne kraft seines Willens auch das Böse überwinden, durch Selbstbekämpfung und Selbstvergebung es annulliren oder wieder gut machen könne. Und doch kann nichts erfahrungswidriger sein, als diese zuerst von den Socinianern mit hartnäckiger Energie behauptete, von dem gegesammten Rationalismus der Aufklärungsperiode getheilte Ansicht, als habe es je einen Sünder oder Verbrecher auf eigene

Hand gegeben, als sei das Böse und die Schuld denkbar und verständlich ohne stete Beziehung zur Gattungsgemeinschaft und ihrer corrumpirenden Entartung. Das hat unser empirischer Theil bereits durchgehends dargethan. Die auf dem Wege der Induction gefundenen Gesetze socialsittlicher Lebensbewegung, insbesondere die Gesetze der Organisation, der Heredität, der Solidarität und der geschichtlichen Tradition (I., p. 957 ff.) haben bereits das Gegentheil erwiesen.

Wie aber die optimistisch-pelagianische Anschauung zum falschen Subjectivismus und individualisirenden Atomismus in Betreff der ethischen Beurtheilung von Sünde und Schuld hinneigt, so von der andern Seite der oben geschilderte manichäisch gefärbte naturalistische Pessimismus zu falschem Objectivismus d. h. zur Verkennung der individuell persönlichen Selbstbestimmung innerhalb der Sphäre des Bösen und der Schuld. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint der Einzelne als ein unglücklich Leidender, den die Collectivmacht des Bösen als ein mit der Naturbasis der Menschheit zusammenhängendes Uebel zu Boden drückt, so dass im Grunde von einer Schuld im persönlich individuellen Sinne gar nicht mehr die Rede sein kann. Die behauptete Naturnothwendigkeit des Bösen wird zum Entschuldigungsgrund für die abnorme Lebensbethätigung des Einzelnen, sofern dieser unter die Naturmacht des Gesammtorganismus ohne oder wider seinen Willen geknechtet ist. Geht diese Weltanschauung consequent bis zum Materialismus fort, so wird auch der Verbrecher, der Dieb und Mörder, wie der Ehebrecher und Selbstmörder von jeder Schuld freigesprochen; er ist ein unglücklich Leidender, von planetarischen und anderen Naturmächten der Organisation gewaltsam Beherrschter, daher als unzurechnungsfähig auch keiner Verantwortlichkeit und strafenden Zucht zu unterwerfen. — Allein auch diese Auffassung widerspricht, wie wir bereits im inductiven Theile erwiesen, augenscheinlich der geschichtlichen Erfahrung, da der Einzelne gegenüber jener Macht des gattungsmässig Bösen mehr oder weniger kämpfend zu reagiren vermag. Denn nur unter solcher Voraussetzung ist innerhalb der Sphäre individueller Freiheit ein Fortschritt, ein Wachsthum der persönlichen Abnormität des Willens denkbar und thatsächlich nachweisbar. Die Beobachtung der Criminalität zeigte uns z. B. beides: den corrumpirenden Einfluss der Verhältnisse und des umgebenden Collectivwillens ebenso wie die individuelle Strafbarkeit und Culpabilität der Einzelpersönlichkeit, sofern und soweit dieselbe jener corrumpiren-

den Macht nicht etwa zwangsweise, sondern mit Wissen und Willen nach eigener Lust dient und sie an ihrem Theil vergrössern hilft. Daraus ergaben sich uns jene Gesetze der Personalität und persönlichen Characterentwickelung (I, p. 963 ff.), die ethisch betrachtet stets auf ein göttliches Gesetz der Normativität (I., p. 954 f.) zurückweisen.

Dass sowohl in der collectiven wie individuellen, in der gesellschaftlichen wie in der persönlichen Corruption das Böse, obwohl ideal betrachtet das an sich Gesetzwidrige (Abnorme), empirisch sich doch als eine continuirlich sich entwickelnde, um sich greifende Macht, kurz als ein gesetzmässig sich auswirkender Fluch geltend macht, das muss nothwendig, wenn wir anders eine Lösung dieses schweren Problems finden und nicht in der Sackgasse eines unerträglichen Widerspruchs stecken bleiben wollen, zurückgeführt werden auf jene höhere Teleologie, welche der Optimismus ebenso wie der Pessimismus zu verkennen geneigt sind. Es ist das der göttliche Factor eines gesetzgebenden heiligen Willens, der, wo er nicht als Liebeswille (§. 5) sich documentiren kann, nothwendig als Zornwille (Nemesis) sich mittelst der moralischen Weltordnung durchsetzt. Es muss derselbe also irgendwie ein entscheidender Mitfactor in der empirischen Erscheinungsform des Bösen sein, so zu sagen, ein Gesetz des Bösen aus sich selbst heraussetzen und gegenüber dem reagirenden Willen der Creatur durchsetzen.

Freilich schreckt gerade das geschärfte Gewissen vor dem Gedanken zurück, dass Gott in irgend welchem Sinne Ursache des Bösen sein soll. Und dieser Schreck ist gewiss ein tief berechtigter. Das Böse hörte auf, das schlechterdings nicht sein Sollende (§. 9) zu sein, wenn der Wille Gottes, wenn die heilige Liebe es hervorriefe und sei es auch nur als zu überwindenden Durchgangspunkt anordnete, ja eben dadurch so zu sagen sanctionirte. Darin liegt die Unwahrheit des abstracten Determinismus, der in Betreff der Entstehung des Bösen als (supra- oder infralapsarischer) Prädestinatianismus sich geltend macht. Ihm gegenüber wird die christliche Ethik stets die creatürliche Willensfreiheit und ihren Missbrauch als den alleinigen Grund des Bösen aufrecht zu halten haben.

Allein passiv kann Gott auch dem möglichen und wirklichen Bösen gegenüber schlechterdings nicht gedacht werden, wie der schwächliche deistische Pelagianismus thut, indem er jenem Indifferentismus huldigt, welcher von dem Begriff einer rein formalen Wahlfreiheit ausgehend die willkürliche Selbstbestimmung

des Menschen zur einzigen Basis aller ethischen Argumentation macht. Giebt es eine feste sittliche Weltordnung, ist Gott als actus purus durch seine heilige und allmachtsvolle Willensenergie der Lenker und Ordner derselben, besteht seine Heiligkeit gerade in der Consequenz der Selbstbewahrung seines Willens als des Gesetzes alles Guten, so kann auch das Böse als Reaction gegen das Gute nicht ohne sein Gesetz, nicht ohne irgend welche Mitwirkung des absoluten Gottes gedacht werden. Documentirt sich doch sein heiliges Willensgesetz als schlechterdings berechtigte Forderung bereits in dem inneren sittlichen Gesetzesorgan, dem Gewissen, so dass das Gesetz Gottes als die eigentliche „Kraft der Sünde" (*δύναμις ἁμαρτίας* 1 Cor. 15, 56) erscheint, durch welche die Sünde erst Sünde wird und als Schuld zum Bewusstsein kommt. Das ist es, was die Schrift den „Fluch des Gesetzes" (*κατάρα τοῦ νόμου* Gal. 3, 13) nennt. Es ist die Verhaftung des creatürlichen Willens unter die bindende und eventuell reagirende Macht eines gebietenden und fordernden Gotteswillens, ohne welchen der Gedanke des sittlich Bösen, wie wir gesehen (§. 9), gar nicht erfassbar ist.

Die Schrecken des Gotteszornes in der Angst des Gewissens, — sie sind vorzugsweise der durch die ganze Geschichte der sündigen Menschheit hindurchklingende Seufzer, welcher nichts anderes als Ausdruck der Furcht vor der göttlichen Nemesis ist. Sie sind das mächtige und unwiderlegliche innere Zeugniss dafür, dass Gott durch sein Gesetz die Sünde erst zur Sünde macht, und dass sein heiliger Wille, obwohl vom Sünder übertreten, sich doch an dem Sünder wenn auch in richterlicher Form durchsetzt. So bewahrt Gott sein Regale, indem er, Sünde durch Sünde strafend und potenzirend, auch mitten in der sittlichen Entartung und Unordnung (Gesetzwidrigkeit) eine sittliche Weltordnung in gesetzmässiger Weise aufrecht erhält.

Das zeigt sich nicht bloss in der inneren, psychologischen Consequenz des Sündigens („Gesetz des Fleisches und der Sünde" Röm. 7, 21 ff.), sondern auch in ihren von Gott über sie verhängten Folgen, in dem Uebel, in der Strafe, kurz in dem gesammten Verkrüppelungs- und Verwesungsprocess, der mit dem Tode endigt. Auch die Desorganisation schliesst pathologische Consequenz in sich, ein furchtbar zusammenhängendes Verursachungssystem, so dass wir bereits in unserem inductiven Theil von einem „Gesetz des Todes" reden (I, p. 295) und dasselbe in den mannigfaltigsten Erscheinungen des sündlichen Menschheitslebens nachweisen konnten (I, p. 847 ff.). Das

Sterbenmüssen ist als ein Ausdruck des sich realisirenden Gotteszornes über die Sünde auch ein gottgewollter „Fluch des Gesetzes.“ Es ist dieser Fluch des Gesetzes nichts anderes als die reagirende Energie des sich schlechterdings durchsetzenden heiligen Gotteswillens, der innerhalb der sittlichen Weltordnung in dem Gesetz der Sünde und des Todes sich als Zornwillen documentirt.

Damit ist aber auch der dämonische Character alles Bösen bereits indicirt und innerlich motivirt. Es ist für die christliche Ethik unendlich wichtig, den inneren gesetzmässigen Causalzusammenhang dieser geistig gearteten Macht, die wir das Böse nennen, überall scharf ins Auge zu fassen. Die ethische Bedeutsamkeit der Lehre vom Satan, dem bösen Geistwesen, und seinem Reich, tritt aufs Deutlichste zu Tage, wenn wir die über den bösen Einzelwillen und das reagirende Einzelbewusstsein der menschlichen Individuen hinausgehende Macht der zusammenhängend sich entwickelnden Sünde betrachten. Jener makrokosmische Zug des Bösen lässt sich nur dadurch erklären, dass sich in der Masse der sündigen Velleitäten eine geistige Willens- und Personmacht (ein Geist) auswirkt, welche wir als den dämonischen Hintergrund der pathologischen Erscheinungsformen der Sünde z. B. in dem Gebiete der Criminalität schon in unserem empirischen Theile (Bd. I, S. 693 f. und 974) zu bezeichnen uns genöthigt sahen. Die vielfach von der modernen Weltansicht perhorrescirte Idee eines persönlichen Teufels, welche mit der christlichen Lehre, wie mit der Autorität Christi und seiner Apostel steht und fällt, ist allein im Stande uns vor der oben hervorgehobenen Alternative eines manichäischen Pessimismus und pelagianischen Optimismus zu bewahren. Denn ohne die Annahme solcher dämonisch geistigen d. h. persönlich influirenden Macht des Bösen wird die Sünde, wenn sie uns in ihrer makrokosmischen Erscheinung entgegentritt, nur zu leicht als eine Folge der Naturnothwendigkeit, näher: der Substanz menschlich sinnlicher Creatürlichkeit betrachtet werden, womit der Freiheits- und Schuldcharacter des Bösen aufgehoben würde. Oder aber man fasst die Sünde als zufälligen Eigenwillen der einzelnen Egoisten, als rein aus der Brust der Einzelindividuen herausgeborene, störende und hemmende Macht, wodurch der Einzelsünder zum Teufel gestempelt würde und zugleich der habituelle Zustand der Sünde und ihre fortwuchernde Macht unerklärt bleiben müssten. Das „Gesetz der Sünde“ führt uns nothwendig auf die geistig dämonische

Macht desselben zurück. Und die christliche Ethik muss es als eine ihrer Hauptaufgaben anerkennen, gegenüber der frivolen Leugnung von Seiten des modernen Zeitgeistes, wie gegenüber dem haarsträubenden Missbrauch von Seiten des Aberglaubens den Zusammenhang des Dämonischen mit der krankhaften Fortentwickelung und Steigerung des Bösen in der natürlichen, sich selbst überlassenen Menschheit nachzuweisen. Zu dem Zweck wird der Einfluss und die in ihrer Art gesetzmässige Auswirkung und Ausreifung des Bösen und seiner versuchlichen Macht stets unter den Gesichtspunkt des heiligen, richterlichen Gotteswillens zu stellen sein.

Jener Zornwille Gottes, von welchem wir oben sprachen, giebt sich nämlich als ein ordnender und geordneter auch darin kund, dass er das in die Welt eintretende und eingetretene Böse sich gesetzmässig auswirken, ausreifen, gleichsam als ein todtbringendes Reich des Bösen nach gewissen Normen sich gestalten lässt, so dass es wiederum auch nur gesetzmässig d. h. in Form eines sittlich motivirten, systematischen Kampfes überwunden werden kann. Der Fluch der Sünde ist, dass sie fortzeugend Böses gebiert und nothwendig im Tode, als dem physischen und geistigen Uebel, culminirt. Wenn der Teufel als derjenige bezeichnet wird, der „des Todes Gewalt hat" und für sein Reich des Todes allezeit Propaganda macht, so ist er keineswegs als solcher ein für sich seiender, selbständiger Factor des Bösen, sondern muss seinerseits, dem Zornwillen Gottes unterworfen, demselben dienen, damit Gott auch nach seiner Kehr- oder Rückseite betrachtet (2 Mos. 33, 23) als ein Gott heiliger und gerechter Ordnung, d. h. in seiner richterlichen Uebermacht gegenüber der sündigen Welt sich kund gebe und erkannt werde.

Allerdings scheint dieser Gedanke, weil sich in ihm das richterliche Weltverhältniss Gottes und die sündige Entfremdung der Welt ausspricht, mehr in die Dogmatik als in die christliche Ethik hinein zu gehören (Palmer). Allein die Dogmatik wird denselben sowohl in anderem Zusammenhange als von einem anderen Gesichtspunkte aus darzulegen haben. Sie geht dabei stets von dem Mittelbegriff der durch Gott und seine Gnade zu beschaffenden objectiven Heilsverwirklichung aus und redet vom Gotteszorne, wie er sich in Gott und seiner Erlösungsoffenbarung zum Zweck der Versöhnung der Menschheit mit seiner immanenten Liebe einigt. Die Ethik hingegen vertieft sich in das Zeugniss des durch das Gesetz geschärften Gewissens und sucht

die tragischen Wirkungen sittlicher Gottentfremdung des Menschen psychologisch zum Verständniss zu bringen und im practischen Leben darzulegen, um das Wesen des alten Menschen als Folie für die Nothwendigkeit einer subjectiven Erneuerung und Wiedergeburt wissenschaftlich zu erfassen. Sie wird daher den alten Menschen in seiner steten Beziehung zum richtenden Gottesgesetz eingehend betrachten und das innere Wachsthum, sowie die unter dämonischem Einfluss sich vollziehende Entwickelung des Bösen bis zum vollendeten Tode eingehend zu motiviren haben, wenn sie anders für den Heilsprocess und die sittliche Lebenserneuerung des Menschen die nothwendigen Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen finden will.

Der Mensch aber, als alter Mensch, in seiner sündigen Natur angesehen, ist was er ist nur als Gattungswesen. Das sittlich Böse erscheint geschichtlich als Sittenlosigkeit oder tritt an den Einzelnen als Unsitte heran, sowie es andrerseits in dem Einzelindividuum auf Grundlage gattungsmässiger Degeneration bereits vor seinem persönlichen Bewusstsein und seiner geschichtlichen Bethätigung als habitueller Zustand zu Tage tritt. „Von Geschlecht zu Geschlecht" wuchert der Krankheitsstoff fort und inficirt den zeitlich und räumlich in die Welt geborenen Menschen mit seinem unheimlichen Gift, welches in der selbstsüchtig fleischlichen Willensrichtung als böse Lust bei jedem Individuum von Geburt an sich geltend macht und im Laufe seiner Entwickelung und seines sittlichen Wachsthums unter dem steten Einfluss der erziehenden Umgebung ins Bewusstsein tritt, um vom Gewissen als verwerfliche, nicht sein sollende Willensrichtung gestraft zu werden.

Dass der Mensch, als natürlicher Mensch, als ein „Kind dieser Welt" (Matth. 13, 38) ein Weltmensch ist, ergiebt sich schon daraus, dass er einem gattungsmässigen adamitischen Organismus, einem Weltreich angehört, mit welchem er gliedlich verwachsen ist und in welchem er sich als böse gearteten oder sittlich entarteten vorfindet. Diese dem Optimismus unbekannte, in riesigem Maasse deprimirende, aber unleugbare Wahrheit wird in dem System der Ethik ebenso an ihrem Orte zur Sprache kommen müssen, wie sie uns bisher in allen Sphären menschlicher Lebenserzeugung und Lebensbethätigung bereits durch die Massenbeobachtung entgegengetreten war. Das Gesetz der Vererbung und Theilnehmung bei der factischen Herrschaft der Sünde und Schuld musste uns als ein empirisches Grundgesetz erscheinen,

ohne welches die Thatsache des sittlich Bösen unverständlich bliebe und in der Luft schwebte.

Wie aber Gattungssünde und Gattungsschuld immer wieder in der Einzelpersönlichkeit als subjectiver Eigenwille, als mit der Egoität zusammenhängender Egoismus zu Tage tritt und kraft der innigen Wechselbeziehung (Reciprocität) von Einzel-Ich und Gattungsgemeinschaft (§. 2) neue Nahrung, ja neuen Anstoss durch die relative Macht der Initiative im persönlichen Willen, also durch den individuellen Factor erhält, das wird die christliche Ethik dem pessimistischen Naturalismus gegenüber an der psychologischen Entfaltung der Sünde sei es in dem sittlichen Gewissenskampf, sei es in dem fortschreitenden Sündenwachsthum der Einzelpersönlichkeit nachzuweisen haben. So lange noch das sittliche Bewusstsein und der sittliche Wille eingehüllt erscheinen in den Naturboden der Familie und in den Geschichtsboden der allgemeinen Tradition, tritt auch die Einzelschuld hinter der Gemeinschuld zurück. Sobald aber das Ich in seinem Gewissen und in dem Maass seiner sittlichen Kräfte ein eigenartiges bewusstes Personleben gewonnen, wird auch je nach der Nutzung und kampfestreuen Verwerthung dieser Kräfte das Maass der individuell sittlichen Entartung und demgemäss das Maass der Verschuldung sich verschiedenartig gestalten, kurz der Mensch als sittlicher Character, als Einzelpersönlichkeit in seinem sittlichen Werth oder Unwerth beurtheilt und bemessen werden müssen.

Daraus folgt, dass das Problem des Bösen und der sittlichen Schuld nur vom socialethischen Gesichtspunkt lösbar ist. Denn erstens giebt sich das göttliche Postulat oder das gebietende Gottesgesetz nur innerhalb des Gottesvolkes d. h. innerhalb einer geschichtlich, resp. heilsgeschichtlich begründeten und entwickelten Gemeinschaft kund, um dem Einzelnen zum sittlichen Bewusstsein gebracht zu werden. Sodann ist das Einzelgewissen stets durch die sittliche Tradition geschult und an dieselbe gebunden. Endlich wird das Wechselverhältniss von Individual- und Collectivschuld sowie von (innerer) Freiheit und (empirischer) Nothwendigkeit des Bösen nur dann richtig verstanden, wenn man die Sünde mit der Gattungsnatur und dem Geschichtsboden des Menschen in steten Zusammenhang bringt. Zeugung, Lebensentwickelung und Tod des Menschen, Entstehung, Wachsthum und Vollendung des sittlich Bösen — sie weisen stets zurück auf die abnormen Zeugungs-, Erziehungs- und Bildungsverhältnisse innerhalb der Gattungsgemeinschaft,

aus welcher die Einzelpersönlichkeit, der Einzelgeist, erwachsen ist.

Gleichwohl erdrückt die sociale Betrachtungsweise nicht den individuellen Mitfactor des Bösen, sobald sie zugleich ethisch geartet ist, d. h. die Einzelperson als in ihrer individuellen Freiheitsbewegung gerade durch die Zugehörigkeit zur Gattung und Geschichtsgemeinschaft bedingt und ermöglicht darstellt und eben deshalb als zurechnungsfähiges Wesen zu wahrem Verständniss bringt. Denn die Schuld, wie alle sittliche Zurechnung lässt sich nie nach abstractem oder absolutem Maasstabe, sondern nur in Relation zu den Prämissen der gesellschaftlichen Umgebung richtig bestimmen, aus welcher der Einzelne natürlich und geschichtlich zu dem geworden, was er als sittlich handelndes Wesen ist. Daher sage ich: alle Schuld wird nur vom socialethischen Standpunkte gerecht und sachgemäss gewerthet werden können.

Resultat:

§. 10. Die christliche Sittenlehre wird die Menschheitssünde in steter Beziehung zu den drei Factoren des Sittlichen (§. 2) darzustellen haben. Der göttliche Factor wird in dem gottgewollten „Fluch des Gesetzes“ oder in dem durch moralische Weltordnung und heiligen Zornwillen Gottes bedingten dämonischen Zusammenhang des todtbringenden Bösen sich documentiren. Der collective Factor wird in der natürlich und geschichtlich sich fortzeugenden Degeneration der adamitischen Gattung oder der sündlichen Gemeinschaft, die wir als gottfeindliches Weltreich bezeichnen, zu Tage treten müssen. Der individuelle Factor wird sich an der sündlichen Entwickelung des egoistisch gearteten Einzelwillens nachweisen lassen, sofern in jedem Personleben kraft des reagirenden Gewissens ein sittlicher Kampf und ein mit abnormer Willensbethätigung Hand in Hand gehendes thatsächliches Wachsthum von Sünde und Schuld stattfindet, und eben deshalb individuelle Zurechnung nothwendig ist. In allen Fällen wird aber die Schuld der Entsittlichung, sowie die Zurechnung der

Sünde beim Einzelindividuum lediglich im Zusammenhange mit dem natürlichen und geschichtlichen Gemeinschaftsboden richtig abgeschätzt werden, da nur vom socialethischen Gesichtspunkte aus das Problem der Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit auch in der natürlichen Entwickelung sündlichen Lebens gewahrt und gelöst werden kann.

§. 11. Das sittlich Böse im Verhältniss zu den drei gangbaren ethischen Grundbegriffen. Die Sünde als höchstes Uebel im Gegensatz zum höchsten Gut. Die Sünde als zuchtlose Ungebundenheit im Gegensatz zur Pflicht. Die Sünde als Laster im Gegensatz zur Tugend.

In welchem Maasse die gangbaren ethischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend rein formaler Natur sind (§. 3), lässt sich an dem Gegentheil des sittlich Guten ebenso leicht nachweisen, wie an dem sittlichen Ideal der Liebe (§. 7). Denn je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung erscheint das Böse ebensowohl als das höchste Uebel, wie als directe Pflichtwidrigkeit oder als specifische Untugend.

Fassen wir das Böse in seinen Folgen, in seiner zielsetzlichen Entwickelung, in seiner practischen Vollendung, sofern es die gottgesetzten werthvollen Lebensgüter durch die sündliche Lust inficirt, zerfrisst und zerstört, so stellt sich uns das gesammte Heer der Uebel vor die Seele, welche in dem unheimlichen Gebiete des Todes culminiren. Alle Güter werden durch die Selbstsucht ihrem idealen gottgewollten Character entfremdet. Alles Lebensvolle wird innerlich desorganisirt und gewinnt eben dadurch den Todescharacter, weil es seiner Bestimmung entfremdet den idealen Gehalt einbüssen muss. Dass die „vollendete Sünde den Tod gebiert“ (Jac. 1, 15) ist nur ein anderer Ausdruck für die unverkennbare Erfahrungsthatsache, dass „die Sünde der Leute Verderben“ ist, dass sie in geistiger und leiblicher Hinsicht Verkrüppelung, Jammer und Elend in ihrem Gefolge hat.

Selbstverständlich ist solches Elend keineswegs unmotivirt oder zufällig, sondern die folgerichtige pathologische Consequenz der Trennung von dem, der des Lebens Quelle ist. Die nothwendige Proportionalität von Ursache und Wirkung tritt hier als „Gesetz der Sünde“ zu Tage und gliedert sich ein in die sittliche Weltordnung eines heiligen Gottes und seiner gerechten Willensenergie. Es ist das „Zugefühlgeben“ (Zezschwitz)

der richterlichen Heiligkeit Gottes, was in dem Uebel und in dem Tode als der Summa aller Uebel von der sündigen Welt empfunden wird. Gott, dessen Gemeinschaft wir für den gottesbildlich geschaffenen und nach Gott dürstenden Menschen als das höchste Gut erkannten (§. 7), ist im letzten Grunde selbst das höchste Uebel für den Abtrünnigen, durch sittliche Entartung Gott Entfremdeten. Denn Gott ist unser Tod, wenn wir nicht das Gute aus seiner Lebensfülle empfangen wollen d. h. ihn nicht als unser höchstes Gut in kindlichem Liebesgehorsam uns aneignen. Weil er ein lebendiger Gott ist, weil er, nach Heine's Ausdruck „die Ellenbogen frei haben muss", wenn er nicht bloss ein pantheistischer „verschämter Scheingott", — Luther würde sagen, wenn er nicht ein blosser „Strohpotze" sein soll, — mit einem Wort: weil Gott die Fülle aller heiligen Thatkraft in sich birgt, desshalb muss der gegen Gott reagirende sittlichböse Eigenwille die Uebermacht göttlicher Heiligkeit innerlich erfahren und erleben. Und diese Erfahrung, dieses Erlebniss giebt sich im Gewissen als Schuldbewusstsein oder als Zornempfindung kund. Diese trägt bereits den Tod aller Tode in sich. Auch der Dichter hat das in tiefer Ahnung gespürt, wenn er das Leben, das irdische, nicht als der Güter höchstes zu preisen vermag, aber, aus der Erfahrung der gesammten Menschheitsgeschichte schöpfend, bekennen muss: der Uebel grösstes sei die Schuld.

Die Schuld als der Uebel höchstes hängt also aufs Engste mit dem zusammen, was wir oben (§. 9) als „den Fluch des Gesetzes" bezeichnet haben. In der dämonischen Entfaltung des Bösen steigert sich die Menschheitssünde eventuell bis zur Verstockung, als dem geistig-sittlichen Tode, in welchem das Reich des Bösen seinen furchtbaren Kreislauf vollendet und an und für sich betrachtet, d. h. wenn es sich selbst überlassen bleibt, consequent vollenden muss. Das dämonisch ausgereifte Böse wird daher die christliche Ethik als den Höhepunkt alles Uebels, als Desorganisation aller Güter des Lebens, weil als vollendeten Tod, als consequent ausgestaltete Gottlosigkeit, als das hoffnungslose Ziel sündlicher Fehlentwickelung darzustellen haben.

Das höchste Uebel erscheint aber deshalb als nothwendige Folge des sittlich Bösen, weil dieses die heilig bewahrende Macht des göttlichen Sittengesetzes, die Leben und Freiheit bedingende Ordnung bindender Pflichten untergräbt. Im Gegensatz zur Pflicht (§. 2), im Widerspruch mit der dem Einzelnen innerhalb der gegliederten und berufsmässig organisirten

Gemeinschaft gesetzten Liebes- und Lebensaufgabe (§. 7) bringt die Sünde ihrem selbstsüchtigen Character gemäss das Element der Auflösung, die Gefahr der Atomisirung auch in die Gesellschaft. Warum? Weil das „Band der Vollkommenheit," die Liebe als das einzig sittlich Bindende verschwinden, und die zuchtlose Ungebundenheit, welche eins ist mit Pflichtvergessenheit, in dem Maasse an die Stelle treten muss, als der egoistisch sündliche Eigenwille herrscht (Matth. 24, 12).

Zwar wird die Ethik innerhalb des geschichtlichen Lebens der natürlichen Menschheit auch diejenigen Momente aufzusuchen und in ihrer Bedeutung zu erfassen haben, welche als bürgerliche Rechts- und Pflichtordnung, so zu sagen als ein Aufhaltendes (ein *κατέχον* 2 Thess. 2, 6), als ein sittlich bewahrendes Lebensferment erscheinen. Die Pflicht als harte Nothwendigkeit und zwangsweise Nöthigung innerhalb des geordneten Rechtsbestandes menschlichen Gemeinlebens wird auch trotz der Sünde noch vorhanden sein und in dem Gewissen, als dem natürlichen Gesetzesorgan, sich kund geben. Allein das sittlich Böse als solches ist und bleibt, soweit es die Gesinnung und die Neigung des alten Menschen beherrscht, die Wurzel aller schlechten Freiheit, welche Autorität und Pietät mit Füssen tritt, alle Ordnung und Unterordnung nivellirend zerstört und durch zuchtlos eigensüchtige Gleichmacherei zum „Deckel der Bosheit" wird (1 Petr. 2, 16). Das sittlich Böse liesse sich geradezu als diejenige Pflichtvergessenheit bezeichnen, welche in der Form falscher und eingebildeter Scheinfreiheit oder willkürlicher Ungebundenheit und Schrankenlosigkeit dem Fleische Raum giebt.

Damit ist denn auch der in dem sittlich Bösen enthaltene stricte Gegensatz angedeutet zu Allem, was Tugend oder Willenstüchtigkeit und sittliche Leistungsfähigkeit des Menschen genannt werden mag. Das Böse, trotz seiner dämonisch gearteten Kraft, wie dieselbe im genialen Bösewicht abschreckend auftaucht, ist doch seinem innern Wesen nach durch und durch sittliche Untüchtigkeit und Ohnmacht, ja specifische Unthat. Denn wo es thatkräftig erscheint, wirkt es zerstörend. Es ist daher empirisch betrachtet nicht richtig, wenn Spinoza das Böse als dasjenige bezeichnet, was unsere Thatkraft (agendi potentiam) vermindert; denn mit der Stärke sündiger, egoistischer Motive wächst auch die practische Willensenergie bis zum Dämonischen. Aber ideal betrachtet, im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen und die Förderung seiner wahren Le-

bensinteressen ist das Böse allerdings der Tod aller Leistungsfähigkeit.

Weil die sündlich wuchernde Begierde, weil alle Formen des sich zuchtlos geltend machenden Egoismus den Willen in Fesseln schlagen, so wird durch das Böse jene Ohnmacht begründet, welche selbst ein Spinoza als „menschliche Unfähigkeit oder Untüchtigkeit in der Beherrschung und Zügelung der Leidenschaften" (humana impotentia in moderandis et coercendis affectibus) mit dem Ausdruck „Knechtschaft" (servitus) kennzeichnete. So erscheinen selbst die grandiosen Leistungen des natürlichen, ungebrochenen Menschen dem tieferen sittlichen Urtheil als „glänzende Laster" (splendida vitia). Das Laster aber, als die zur Gewohnheit gewordene Befriedigung egoistischer Begierde, als die typisch werdende Form des bösen Willens ist das directe Gegentheil der Tugend und jede Unthat stellt sich der sittlichen Thatkraft schroff und exclusiv gegenüber.

Freilich wird die Ethik auch hier die Möglichkeit einer gesetzlich-bürgerlichen Tugend, d. h. jener durch Selbstzwang herbeigeführten äusseren Conformität mit den Rechtsforderungen menschlicher Gesittung und Ehrbarkeit, als ein relativ Gutes und Berechtigtes, ja als ein sittlich bewahrendes Element anzuerkennen und psychologisch zum Verständniss zu bringen haben. Aber die Hohlheit solcher Tugend und der Mangel tieferer Gesinnungstüchtigkeit, mit einem Wort: die ungebrochene Herrschaft des Egoismus in jener Scheinleistung natürlicher und gesetzlicher Tugend wird (vgl. §. 36) die specifische Untüchtigkeit des Menschen zum wahrhaft Guten, zur Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, kurz den Jammer der Sündenknechtschaft und des Sündenbetrugs doppelt klar zu Tage treten lassen.

Resultat:

§. 11. Indem die christliche Sittenlehre von der Sünde, wie sie in dem „alten Menschen" sich entwickelt und vollendet, zu handeln hat, wird sie auch an dem sittlich Bösen die Kehrseite jener drei ethischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend aufzuweisen im Stande sein. Denn das sittlich Böse erscheint in seiner, alle gottgewollte Gemeinschaft zerstörenden, schuld- und todtbringenden Vollendung als das höchste Uebel; in seiner die pflichtmässigen Ge-

meinschaftsbande auflösenden und zersetzenden Macht als zuchtlose Ungebundenheit (Pflichtvergessenheit) oder falsche Freiheit; in seiner, den sittlichen Character der Persönlichkeit durch egoistisch fleischlichen Eigenwillen schwächenden und knechtenden Macht als sittliche Untüchtigkeit (Untugend) oder im Fall habituell gewordener Ausübung als Laster.

§. 12. Die Unsittlichkeit oder die Sünde als Gegenstand der Sittenlehre im Verhältniss zur gesammten culturgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit in Wissenschaft, Kunst und Industrie. Widerlegung der pessimistischen und optimistischen Einseitigkeit in dieser Hinsicht. Unterschiedenheit der ethischen Sündenlehre (sittlichen Pathologie) von den betreffenden Objecten der Religions- und Rechtslehre.

Im Gegensatz zur pessimistischen, an jeglichem Fortschritt der Menschheit verzweifelnden Weltanschauung werden die verschiedenen Gebiete culturgeschichtlichen Lebens in Wissenschaft, Kunst und Industrie immerhin den Beweis zu liefern vermögen, dass trotz sittlicher Entartung die Substanz und mit ihr die gottgesetzten Kräfte des menschlichen Wesens keineswegs vernichtet, dass die geistige Thatkraft und Leistungsfähigkeit des Menschen keineswegs gleich Null sind. In allen denjenigen Beziehungen des Lebens, welche nicht als solche schon das Ideal der Sittlichkeit berühren und also auch mit eingetretener Unsittlichkeit nicht absolut zerstört zu sein brauchen, vermag es der natürliche Mensch erstaunlich weit zu bringen und für den civilisatorischen Fortschritt des Lebens Grosses und Gewaltiges zu leisten. Das heidnische Dichterwort: „Nichts ist gewaltiger als der Mensch" — behauptet bis auf den heutigen Tag seine relative Wahrheit, wenn man dabei, wie die Alten vom Schicksal und der tragischen Schuld, von der Tiefe des heiligen Gotteswillens und dem Elend eigner Gesinnungslosigkeit zeitweilig im Entzücken über die grossartigen Culturleistungen absieht, so zu sagen die gleissende Aussenseite jener Leistung mit optimistischer Tendenz ins Auge fasst.

Wenn aber aus der unleugbaren Thatsache der Civilisation der Optimismus auf eine hohe sittliche Würde und relative Intactheit der menschlichen Natur einen Schluss meint machen zu dürfen, so verkennt er nicht bloss, wie tief die sittliche Corruption als Wurm des Todes auch an den gleissendsten Früchten des Culturfortschritts nagt, sondern erweist damit auch seine Unfähigkeit, die Sphäre des Sittlichen von den übrigen Cultur-

gebieten, also auch das sittlich Böse von den specifischen Hemmnissen der sogenannten Civilisation zu unterscheiden.

Nirgends tritt der Unterschied des Objects der Sittenlehre von dem der Civilisationslehre, wenn ich so sagen darf, deutlicher zu Tage, als wenn es sich um das Wesen des Bösen oder der Unsittlichkeit handelt. Mit fortschreitender Civilisation in Wissenschaft, Kunst und Industrie kann gleichwohl die Sittlichkeit rückwärts gehen, die Sünde in wuchernden Gestalten ihr Wachsthum documentiren, wie die modern sociale Entwickelung oder Verwickelung fast allseitig lehrt; — ein neuer Beweis, dass Sittlichkeit, wie wir gesehen nicht Eins ist mit wissenschaftlich-intellectueller, ästhetisch-künstlerischer und practisch-industrieller Thätigkeit. So ist zum Beispiel der wissenschaftlich-intellectuelle Irrthum, obwohl er mehr als man zugestehen will (Lecky) mit der Gesammtrichtung der Interessen und des Characters der Menschen zusammenhängt, an und für sich nicht mit Unsittlichkeit zu identificiren, da er lediglich eine Folge der Beschränktheit unseres Erkenntnissvermögens sein kann, also gar nicht in der ethischen Willenscorruption seinen Grund zu haben braucht. Auch darf in der künstlerisch-ästhetischen Sphäre das Hässliche, gegen die Kunstregeln Verstossende, nicht ohne weiteres mit dem bösen Willen in Zusammenhang gebracht werden, da es zur Production des Schönen einer sonderlichen Begabung bedarf, die nicht jedem Menschen eignet. Und niemand wird auf industriellem Gebiete das Unpractische, Unbrauchbare sofort als aus sittlicher Verschuldung hervorgehend bezeichnen, da schlechte Häuser, schlechte Wege und Stege, wie schlechte Kleider und Schuh sehr wohl in Folge mangelhaften Materials oder mangelhafter Erkenntniss der Mittel ihrer Herstellung, ohne allen sittlichen Hintergrund einer Verschuldung, gedacht werden können.

Gleichwohl werden Handel und Wandel, Kunst und Wissenschaft im Hinblick auf die innere Einheit und Solidarität menschlicher Interessen und Lebensaufgaben, also mit Beziehung auf den schon nachgewiesenen Zusammenhang von Cultur und Sittlichkeit (§. 4) nur dort zur gesunden Entfaltung und vollen Blüthe gelangen, wo die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft, Rechtsordnung und Religion nicht gänzlich zerstört sind. Aber an und für sich lässt sich doch der wissenschaftliche, ästhetische und industrielle Fortschritt sehr wohl mit einer sittlichen Depravation combinirt denken. Die innere Gottentfremdung geht oft mit concentrirter Thätigkeit in allen möglichen weltlichen

Interessen Hand in Hand. Babylonische Thurmbautendenzen ragen bis in die gegenwärtige Civilisationsära hinein. Hat man doch die „Säcularisation der Interessen“ d. h. ihre Emancipation von kirchlichen und religiösen Rücksichten als den besonderen Vorzug unserer Aufklärungsperiode gerühmt (Lecky). Selbst der Materialismus, der doch als pure Negation jeder ethischen Weltansicht bezeichnet werden kann, weiss für die genannten Culturgebiete sich zu begeistern und Staunenswerthes hervorzubringen. Auch der ungebrochene Egoismus vermag auf dem Felde der Wissenschaft durch hingebenden Forschungstrieb sich in der Erkenntniss der Weltgesetze zu vervollkommnen. Namentlich die neueren Fortschritte der Naturwissenschaft liefern den Beweis, dass ein hohes Maass wissenschaftlicher Erkenntniss mit Indifferenz oder Opposition gegen sittliche Wahrheiten sich paaren kann. Ebenso vermag das Genie auf künstlerischem Gebiete Grosses zu produciren und Schönheiten von imponirender Gewalt zu Wege zu bringen, und wälzt sich dabei möglicher Weise im Unflath der Lust, wie die mit dem Cultus des Genius verbundenen sittlichen Extravaganzen der romantischen Schule darthun. Und dass in der technischen und industriellen Leistung Ausgezeichnetes erreicht, grosser Reichthum aufgehäuft und bedeutende Machtentfaltung erzielt werden kann, trotz stetig wuchernder Selbstsucht, ja dass von dem egoistischen Motiv sehr häufig die grösste Energie irdischer Gütererzeugung und Vermögensbeschaffung ausgeht, muss selbst der Blinde zugestehen. Deshalb ist es auch eine arge Verirrung, civilisatorischen und sittlichen Fortschritt zu identificiren und jener optimistischen Meinung zu huldigen, als könnte durch Eisenbahnen und Erfindungen, durch Kunst und Wissenschaft, durch höchste Steigerung materieller und öconomischer Productionskraft ein idealer Weltfriede, ein tausendjähriges Reich, ein goldenes Zeitalter erzielt werden, in welchem der Krieg unmöglich sein würde!

Der hier verborgene, von der Geschichte aller Zeiten und namentlich auch der jüngsten Gegenwart widerlegte Irrthum liegt darin begründet, dass man, wie die Moral überhaupt, so auch die Kehrseite derselben: die sittliche Corruption oder den Egoismus, als einen für die gesammte Menschheitsentwickelung keineswegs schädlichen Factor, in die blosse Privatsphäre, in das isolirt gedachte Einzelgewissen hineinverlegt und die Errungenschaften der Civilisation gänzlich von der Frage der Sittlichkeit emancipirt sein lässt (Buckle). Auch in dieser Hinsicht liegt die rettende Wahrheit in der richtigen socialethischen Be-

urtheilung des Bösen begründet, durch welche wir sowohl dem optimistischen als dem pessimistischen Extrem begegnen können. Freilich enthalten beide ein Wahrheitskörnlein, welches aber einseitig festgehalten zu einem Riesenirrthum heranwächst, der uns den tieferen Einblick in die wirklichen Vorgänge der Menschheitsgeschichte verdeckt. Wahr ist an der optimistischen Anschauung, dass wegen des unverkennbaren Unterschiedes zwischen moralischer und intellectueller Entartung, auch der sich selbst überlassene selbstsüchtige Mensch für seine zeitlichen Civilisations-Interessen Bedeutendes und Bewundernswerthes zu leisten und in diesen Leistungen enorme Fortschritte zu machen im Stande ist. Und wahr ist ebenso an der pessimistischen Weltbetrachtung, dass diese Leistungen hohl und nichtig, nur eine Scheinmacht sind, welche das innere Elend und den Jammer der Menschheit nicht zu verdecken vermag, so lange und so weit die egoistische Befriedigung der Leidenschaften die Haupttriebfeder dabei ist und eine geistig-sittliche Vervollkommnung der Menschheit nicht als der erreichbare Zielpunkt jener civilisatorischen Entwickelung ins Auge gefasst wird. Allein es ist die Kurzsichtigkeit beider, welche sich darin kund giebt, dass sie das specifische Wesen der Sünde oder des sittlich Bösen in seinem Verhältniss zu jener culturgeschichtlichen Entwickelung verkennen. Durch Nichtachtung der geistig-dämonischen Macht des schuldbedingenden Bösen verschulden es alle beide, dass die Menschen mitten in der gleissenden, civilisatorischen Lebensentfaltung dennoch „zum Tode hin stolziren“ (Shakespeare).

Das hippocratische Antlitz auch der glänzendsten Civilisationsära liegt aber darin, dass das Böse als innerlich fortwuchernder und sich selbst verzehrender Egoismus nicht bloss in der Einzelperson, sondern in dem socialen Gesammtzustande über kurz oder lang den gesunden Lebenszusammenhang untergräbt und ganze Völker, trotz bereits erlangter hoher Culturstufe, ja meist in engstem Zusammenhange mit derselben dem unvermeidlichen Process der Verwesung und des Verderbens Preis giebt, welchem selbst Völker wie die Griechen und Römer trotz ihrer hohen geistigen, ästhetischen und nationalöconomischen Errungenschaften nicht entgangen sind. Die Sünde ist eben nicht bloss der einzelnen Menschen, sondern auch der Völker Verderben und nagt auch bei hoher Culturstufe an ihrem Lebensmark. Warum? Weil Kunst und Wissenschaft an und für sich nicht „des Menschen allerhöchste Kraft“ sind, sondern, in den

Dienst des sittlich Bösen gestellt, ihm die Signatur der Ohnmacht und des Siechthums aufprägen. Das folgt bereits aus unserer oben gegebenen allgemeinen Verhältnissbestimmung von Sittlichkeit und Cultur (§. 4).

Die Ethik wird daher als christliche Ethik die specifische Aufgabe haben, im Gegensatz zu den beiden genannten Extremen das sittlich Böse als das Moment socialer, schuldbedingender Corruption auch in der entwickeltsten culturgeschichtlichen Civilisation nachzuweisen. Dabei wird sie einerseits zugestehen können, dass in diesen Gebieten menschlicher Geistesarbeit auch bei sittlicher Abnormität doch gewaltige Fortschritte errungen werden können, welche an sich nicht werthlos oder nichtig sind, wie der Pessimismus denkt, da durch solche Geistesarbeit die Völker vor gänzlicher Versumpfung noch zeitweilig bewahrt und sich ihrer höheren sittlichen Bestimmung wieder bewusst werden können. Andererseits muss aber aus der christlich sittlichen Betrachtung hervorgehen, dass eine krankhafte Desorganisation, dass der Tod in den Gebeinen des menschlichen Gesammtorganismus wuchert, sobald die civilisatorischen Tendenzen nicht in den Dienst des höchsten Lebenszweckes, der sittlichen Bestimmung des Menschen gestellt werden, da keine noch so reich entwickelte Wissenschaft und Kunst dem Menschen seine centrale Lebensbedingung schaffen, d. h. das hemmende und lähmende, mit dem sittlich Bösen wesentlich zusammenhängende Schuldbewusstsein wegschaffen können. Nicht um blosse Emancipation in dem human-civilisatorischen Sinne der modernen Zeit, sondern um wahrhafte Erlösung von dem Fluch des alles zerstörenden Egoismus handelt es sich, wenn der Culturfortschritt den Menschen seiner wahren sittlichen Bestimmung näher bringen soll. —

Das schuldbedingende Böse als solches zu erkennen und zu überwinden, scheint aber in unserm Verhältniss zu Gott die besondere Aufgabe der Religion, in unserer gesellschaftlichen Beziehung zu den Mitmenschen die specifische Mission der Rechtspflege zu sein. Das Böse soll doch als das dem Gotteswillen Widersprechende durch die versöhnende Macht der Religion überwunden und als das die menschliche Ordnung Störende durch die strafende Macht des Rechts in Schranken gehalten werden! Wie lässt sich also das Böse als Object der Sittenlehre von den betreffenden Objecten der Religions- und Rechtslehre klar unterscheiden?

Wir haben bereits oben vorübergehend angedeutet, wie der

Inhalt der Ethik, soweit diese sich mit der Darlegung des sittlich Bösen zu beschäftigen hat, von dem Object der Dogmatik oder der Religionslehre, sofern auch sie von der Sünde handeln muss, sich unterscheiden lässt. Jetzt wird uns diese Grenzregulirung leichter werden, nachdem wir erkannt, in welchem Zusammenhange und in welchem Umfange die Sittenlehre das Böse zu untersuchen hat.

Die Religionslehre wird jedenfalls das Böse stets als Irreligion, d. h. als Störung der Gottesgemeinschaft des Menschen, als Zwiespalt zwischen Gott und Mensch oder das zu Sühnende darzustellen haben, um die Nothwendigkeit einer objectiven Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch zu motiviren. Die Sittenlehre wird aber das Böse als Fehlentwickelung, als den Anfangs- und Ursprungspunkt eines pathologischen und schliesslich letalen Processes zu betrachten haben, welcher das menschliche Gemeinleben und daher auch die Herzensgeschichte des Einzelnen in Folge jenes corrosiven und contagiösen Giftes inficirt. Die Dogmatik wird also die Sünde als Erweis der objectiven Heilsbedürftigkeit des Menschen in dem Zusammenhange darlegen, dass die Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott oder die Wiederherstellung des Kindesververhältnisses nur durch eine versöhnende Liebesthat Gottes für die Menschheit ermöglicht und durch göttliche Initiative verwirklicht erscheint; die Ethik wird die Sünde als Erweis des subjectiven Heilsbedürfnisses des Menschen derart entwickeln müssen, dass der Process der Erneuerung in dem geängsteten Gewissen des Menschen psychologisch vollkommen motivirt und der Eintritt neuer Motive, vor allem des überragenden Motivs der Liebe, als der dankbaren Gegenliebe gegen den Gott der Gnade, uns verständlich wird.

So nahe und stetig sich beide Behandlungsweisen desselben Objectes berühren werden, schon weil die objective Voraussetzung für das Verständniss des Wesens der Sünde: das Gottesgesetz, in beiden Disciplinen zur Sprache kommen muss, so gewiss lassen sie sich doch unterscheiden. Ja sie ergänzen sich gegenseitig, sofern das gestörte Gottesverhältniss des Menschen (Object der Religionslehre) als principiell begründendes Moment hineinragt in das Verständniss sittlicher Entartung des alten Menschen, und sofern die abnorme Entwickelung des menschlichen Willens (Object der Sittenlehre) als psychologische und empirische Bestätigung für die religiös dogmatische Beurtheilung der Sünde und ihrer Verdammlichkeit dient. Die Dogmatik

wird also die Sünde, indem sie dieselbe bis in ihren geschichtlichen Anfangspunkt (den Sündenfall des Menschen) verfolgt, als Störung des Weltverhältnisses Gottes betrachten. Die Ethik hingegen muss die Beleuchtung der Sünde in die Lehre vom „alten Menschen“ einkleiden, um die psychologische Genesis, Fortentwickelung und Vollendung des sittlich Bösen gegenüber dem Gottesgesetz als Folie für den sittlichen Heilungsprocess zu erfassen. In der Dogmatik kommt das Gottesgesetz ohne detaillirte Ausführung seines Inhalts nur als Documentirung der Thatsächlichkeit göttlichen Zornwillens und der Nothwendigkeit göttlich vermittelten Heilswillens vor. Die Ethik wird das Gottesgesetz in detaillirter Ausführung seines ewig gültigen Inhaltes als absolut-sittliche Lebensnorm begreifen lehren, um die menschliche Entartung und die Nothwendigkeit der inneren Erneuerung des alten, unwiedergeborenen Menschen zum Verständniss zu bringen.

Wie nahe sich endlich in Betreff des sittlich Bösen Ethik und Rechtslehre berühren, tritt namentlich in der, beiden Disciplinen angehörenden Theorie der Verschuldung und Strafe zu Tage. Auch vom Rechtsstandpunkt aus muss der Schuldbegriff mit der Intention und Zurechnungsfähigkeit des Handelnden in Zusammenhang gebracht werden, was ohne stetes Recurriren auf die sittlich geartete Willensrichtung und die Motive des handelnden Subjects unmöglich ist. Und die Strafe wird vollzogen, nicht als eine bloss nothweise Aufrechterhaltung äusserer Ordnung, sondern als Ausdruck der Sühne zur Aufrechterhaltung der Rechtsidee. Daher wird auch die Strafrechtspflege oder die juridisch gesetzliche Behandlung des „Bösen“ stets auf moralische Prämissen und Principien sich stützen und demgemäss der ethischen Beurtheilung der Willensverhältnisse sich nie entschlagen können. Selbst ein „Naturrecht“ wird in der Behandlung des Bösen, namentlich in der gesammten Sphäre der Strafrechtspflege nur „auf dem Grunde der Ethik“ (Trendelenburg) sich erbauen können.

Aber nichts desto weniger ist der Unterschied nicht bloss in der Behandlung, sondern auch in der Umgränzung des betreffenden Objects beider Disciplinen ein tief greifender. Die Rechtsanschauung und Rechtsdurchführung kann und muss sich dabei beruhigen, dass die äussere Ordnung des Gemeinlebens nicht gestört, Person und Eigenthum nicht verletzt werden. Die Ethik darf und muss die innere Angemessenheit der Willensmotive und der Gesinnung an die höhere sittliche Lebensnorm

der Liebe verlangen. Was wir also oben bereits (§. 8) als den Unterschied zwischen rechtlicher und sittlicher Lebensforderung gekennzeichnet haben, macht sich hier, nach seiner Kehrseite betrachtet, wiederum geltend. Das Recht kennt im Grunde keine Sünde, kein sittlich Böses, sondern nur ein vor dem Forum des menschlichen Gerichtes gebrandmarktes Unrecht, d. h. die in das Aussenleben als Gesetzesübertretung hineinragende, die Gemeinschaftsordnung störende That. Die Sittenlehre geht aber in ihrer wissenschaftlichen Untersuchung und practischen Forderung zurück auf den eigentlichen Sitz und geistigen Ursprungspunkt des Bösen in dem Willen, in der Gesinnung, in dem Character, und bezeichnet vor dem göttlichen Forum des geschärften Gewissens alles das als unrecht oder als böse, was der Idee des Menschen oder der idealen Lebensnorm, kurz dem wahrhaft Guten (§. 5) widerspricht. Nirgends z. B. wird die Lieblosigkeit oder die Liebesverweigerung als solche vom Rechte bestraft; denn sie kann durch die Rechtsordnung weder erzeugt noch erzwungen werden. Aber jede, allerdings nach sittlicher Beurtheilung aus Lieblosigkeit hervorgehende, anderen Menschen Schaden zufügende gesetzwidrige Handlung unterliegt der Rechtssühne und fordert rechtliche Wiederherstellung. Das documentirt sich auch in der Straftheorie. Nach sittlicher Weltanschauung straft sich das Böse insofern von selbst, als mit dem Schuldbewusstsein auch das Uebel der That auf dem Fusse folgt. Die Strafe erscheint als vergeltende Reaction des absolut gültigen Sittengesetzes, das sich an dem Sünder durchsetzt und in seinem Gewissen das Bewusstsein der ewigen Gerechtigkeit oder der Nemesis wachruft, welcher er schlechterdings nicht entlaufen kann. Nach juridischer Auffassung muss das Böse durch Handhabung menschlicher Gewalt gestraft werden, welche zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung und des Rechtsbewusstseins dort Vergeltung übt, wo eine Rechtsübertretung vorliegt und durch eine Zwangsmassregel gesühnt werden kann. Das „Vergehen“ und „Verbrechen“ sind also, juridisch bezeichnet, gesetzwidrige Handlungen, welche lediglich nach dem Maass ihrer Gemeinschädlichkeit und Strafbarkeit characterisirt werden. Die Sittenlehre aber behandelt das Unrecht als das aus gesetzwidriger Willensrichtung hervorgehende Gesammtverhalten, dessen Verwerflichkeit nach einem ewigen, idealen Maasstabe gemessen sein will. Das Böse im sittlichen Sinne involvirt daher, so lange die tief innerliche Umkehr nicht eintritt, eine ewig während Schuld, welche nur durch eine innere That sittlicher Er-

neuerung gesühnt werden kann. Es fordert eine Busse, die nicht im juridischen Sinne als sühnende Strafzahlung oder Straferduldung, sondern im ethischen Sinne als inneres Selbstgericht vor Gott und dem Gewissen sich vollzieht.

So ist unleugbar das staatsbürgerliche Recht zwar ein Hemmniss, eine heilsame Schranke für die zuchtlose Bethätigung des Bösen in seiner äusserlichen, gesellschaftlichen Erscheinung, aber keineswegs ein Mittel der Wiederherstellung rechtbeschaffener Gesinnung und Willensrichtung. Nicht die Rechts-, sondern die Sittenlehre vermittelt uns das Verständniss wie für die innere Genesis des Bösen, so auch für die innere Herstellung normaler Willensrichtung oder wahrer Gerechtigkeit. Wie die letztere im sündigen Menschen beschafft werden kann, ist aber das Grundproblem christlicher Sittenlehre, deren specifisches Object als das „christlich Gute" wir nunmehr ins Auge zu fassen und vom socialethischen Gesichtspunkte näher zu beleuchten haben.

Resultat.

§. 12. Obwohl die culturgeschichtlichen Gebiete der Wissenschaft, Kunst und Industrie sich ihrem eigenthümlichen und nächsten Zwecke gemäss (§. 4) auch trotz sittlicher Corruption fortschreitend entwickeln können, wird die Ethik nachzuweisen haben, dass auch das gesammte Culturleben, sofern es dem höchsten Lebenszweck des Menschen zu dienen hat (§. 8), durch die social corrumpirende und schuldbedingende Macht des sittlich Bösen nothwendig gehemmt werden muss, da die Unsittlichkeit zwar nicht identisch ist mit zurückgehender Civilisation, wohl aber den soliden Kern und die Lebensfähigkeit derselben auf die Dauer untergraben und ihr den Segen innerhalb der geistigen Entwickelungsgeschichte der Menschheit rauben muss. — Die Religionslehre stellt die Sünde als thatsächliche Störung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt dar, um die Nothwendigkeit einer vollgültigen Sühne und objectiven Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft des Menschen zu begründen. Die Sittenlehre hingegen wird das Böse als subjective Entar-

tung des menschlichen Willens und Gesammtverhaltens ins Auge zu fassen haben, um die Nothwendigkeit innerlicher Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen zu motiviren. — Die Rechtslehre behandelt das Böse als schuldbedingendes und strafbares Unrecht, wie es in der äusseren Uebertretung staatlich-bürgerlicher Ordnung sich kund giebt, und demgemäss als durch die zwangsweise Aufrechterhaltung der letzteren vor menschlichem Forum sühnbar erscheint. Die Sittenlehre muss das Böse als in der abnormen Gesinnung und Willensrichtung des Menschen wurzelnd und in dem gesammten gottwidrigen Verhalten sich kund gebend betrachten und wird demgemäss auch nur in der bussfertigen Erneuerung vor dem göttlichen Forum eine Sühne und Wiederherstellung für möglich erachten können.

Viertes Capitel.

Die Wiederherstellung wahrer Sittlichkeit oder das „christlich Gute" als Inhalt christlicher Sittenlehre.

§. 13. Das „christlich Gute" im Verhältniss zum allgemeinen sittlichen Ideal. Christus als persönliche Verkörperung der sittlichen Idee. Die wahre Gerechtigkeit aus dem Glauben oder das Heilsleben in der Gemeinschaft Jesu, des gekreuzigten und auferstandenen gottmenschlichen Versöhners. Das Heilsleben des Christen, aus dem Centrum der Wiedergeburt als fortschreitende Heiligung mit dem Ziel der Vollendung. Die parallelen christlichen Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung und ihre siegreiche Bewährung im Kampf des Lebens als Inhalt christlicher Ethik.

Es erscheint auf den ersten Blick sonderbar, das sogenannte „christlich Gute" zum sachlichen Mittelbegriff derjenigen Sittenlehre zu machen, die aus dem Geist des Evangeliums herausgeboren ist. Wenn man die Ethik die theologische Wissenschaft vom christlichen Leben als dem „christlich Guten" genannt hat (Chr. Fr. Schmid), so könnte an solche Bezeichnung leicht der Missverstand sich anknüpfen, als handelte es sich in der christlichen Sittenlehre um ein sonderliches ethisches Ideal (vgl. §. 5), welches gänzlich ausserhalb des allgemein sittlichen Bewusstseins liegend, als ein Monopol des historischen Christenthums sich darstellte. Es würden so die Fäden zwischen dem Humanen und Christlichen zerrissen und das Christenthum verlöre bei solcher Exclusivität das Recht, sich als die wahre Humanitätsreligion mit schlechterdings universeller (katholischer) Tendenz zu bezeichnen.

Das „christlich Gute" kann unmöglich etwas Apartes sein neben und ausser der von uns bereits gefundenen sittlichen Grundidee. Kein anderes, als das Materialprincip heiliger Liebe (§. 5) kann auch in dem „christlich Guten" das einzig bestimmende und alle sittlichen Postulate in sich schliessende Ideal sein. Die heilige Liebe irdisch zu verwirklichen, das ewige Ideal in die zeitliche Realität, ihr himmlisches Wesen in die volle Erscheinung treten, die Liebe also Fleisch werden zu lassen, das ist ja Wurzel und Aufgabe des Christenthums als der sittlichen und sittigenden Weltreligion. Das Gute im christlichen Sinne muss sich also mit dem decken, was wir überhaupt für den zur Gottesgemeinschaft bestimmten, gottesbildlich geschaffenen Menschen als die wahre freie Sittlichkeit, als das an sich Gute bereits erkannt haben (§. 5—8).

Und doch läge dieser Voraussetzung eine gewaltige Täuschung zu Grunde, wenn man nämlich meinte durch solche Identificirung des christlich Guten mit der allgemeinen Idee der Sittlichkeit das specifische Wesen des Christenthums als heilsgeschichtlich gewordener Weltreligion oder den eigenthümlichen Character „christlicher Sitte" erfasst und begriffen zu haben. Das Specifische der christlichen Sittlichkeitsidee kann nicht in der bloss ausgesprochenen Forderung der Liebe liegen. Das Neue und Eigenthümliche derselben muss in dem Nachweis wurzeln, wie die Liebe gegenüber der empirisch gewordenen Unsittlichkeit (§. 9 ff.), gegenüber der egoistischen Verkehrung menschlichen Eigenwillens zur Verwirklichung kommen könne und zwar factisch durch die geschichtliche Person Christi zur Verwirklichung gelangt sei und annoch allein durch ihn und sein Werk auf Erden dazu gelangen könne.

Daher ist es auch keineswegs ein besonderes Gebiet christlicher Ethik, etwa den Urstand des Menschen vor der eingetretenen Sünde und das mit diesem Urstande gesetzte Kindschaftsverhältniss des gottesbildlichen Menschen zur Darstellung zu bringen, wie unter den neueren Ethikern namentlich Wuttke, B. Wendt u. A. es gethan haben. Was in Christo zur Verwirklichung gebracht ist, und was durch die Macht seines wiedergebärenden Geistes in dem „neuen Menschen" sich auswirkt, ist ja nichts anderes als die ursprünglich gottgewollte Idee des Menschen. Und die mit der Natur und dem Wesen des Menschen gesetzte, durch die Sünde unverlorene (formale) Gottesbildlichkeit, das was man gewöhnlich als den „Rest der Gottesbildlichkeit" im Gewissen auch des sündigen Menschen zu bezeichnen pflegt, wird ja in der Entwickelung der Lehre vom „alten Menschen" zur Sprache gebracht werden müssen (vgl. §. 27). Die Lehre vom Gewissen ist die einzig berechtigte ethische Doctrin vom Ebenbilde Gottes, soweit es noch in dem menschlichen Personleben vorhanden ist.

In der christlichen Ethik kann jedoch das Liebes- und Freiheitsideal, sowie die wahre Gerechtigkeit des Menschen nur als durch Christum wiederhergestelltes Gottesbild zur wissenschaftlichen Erkenntniss kommen. Das „christlich Gute" muss jedenfalls das von Christo stammende und im Sinne Christi sich verwirklichende Liebesideal bezeichnen. In diesem Sinne will Jesus seinen Jüngern ein „neu Gebot" (*καινὴ ἐντολή* Joh. 13, 34) gegeben haben, dass sie sich unter einander lieben sollen; was ja an und für sich

betrachtet gar nichts „Neues“ ist, sondern der alte Mosaische, ja derselbe sittliche Grundgedanke, der sich wenigstens andeutungsweise auch bei den Heiden, bei einem Plato und Seneca, bei einem Socrates und Cicero findet. Das Neue muss also in dem eigenthümlichen Geiste Christi d. h. in der Art und Weise liegen, wie in Christo und durch ihn das Liebesprincip, als ein wahrhaft überragendes und siegreich starkes Motiv in die egoistisch geartete Menschheit hineingepflanzt, den selbstischen Willen derart zu reinigen und zu beseelen vermag, dass mit dem neuen Beweggrunde auch ein neues Leben, eine normale Herzensstellung zu Gott und den Menschen, sowie zum eigenen Ich eintrete.

Wenn wir als das eigentlich Hemmende und Lähmende in der empirisch corrumpirten, sittlich krankhaften Menschennatur das schuldbedingende Böse erkannten (§. 9 ff.), so muss das christlich Gute jedenfalls so geartet sein, dass es gegenüber dem heillosen Krankheitszustande wahrhaft heilend, gegenüber dem lähmenden Schuldbewusstsein schuldtilgend erscheine. Nur wenn auf dem Wege des Heils und der Gnade, d. h. durch Gewissheit der Sündenvergebung ein neues Grundverhältniss des Menschen zu Gott ermöglicht wird und zwar auf Grund einer sittlich neuschöpferischen, tief motivirten, göttlichen Initiative, welche zugleich Anfang und Impuls menschlicher Freiheitsbewegung würde, könnte auch der creatürliche Wille zu einer normalen und sieghaften Lebensbewegung gegenüber der eigensüchtigen, dämonischen Macht des Bösen gelangen. Und „christlich“ kann solche Erneuerung auf dem Wege der Heilsgnade nur dann genannt werden, wenn sie in der Erscheinung des historischen Christus ihre centrale Lebenspotenz, ihre triebkräftige Wurzel hat. Kurz darum handelt es sich bei dem „christlich Guten“, wie eine Rechtbeschaffenheit in dem sündigen Menschen durch Christum hergestellt werden könne, eine Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, d. h. die nicht Schein-, noch Selbstgerechtigkeit sei, sondern ein dem heiligen Gotteswillen entsprechendes Gesammtverhalten, das auf einem neuen Kindesverhältniss in Christo ruht.

Es ist also schlechterdings unmöglich durch irgend ein blosses, wenn auch durch Christum neu gestaltetes und motivirtes Sittengesetz solche Rechtbeschaffenheit zu bewirken. Die moralische Idee des Christenthums kann weder in der Forderung der Liebe, noch in dem Postulat der Entsagung, weder in dem Gebot der Demuth und Selbstentäusserung, noch auch in der

Pflicht der Vergeistigung des Menschen und der Ueberwindung alles sinnlichen Wesens bestehen. Dann wäre und bliebe das Christenthum, wie Schopenhauer richtig bemerkt, aber mit Unrecht der kirchlich-theologischen Weltanschauung vorwirft, eine blosse Sclavenmoral. Denn das Befehlen und abermals das Befehlen, das Einschärfen der herrlichsten Sittengebote ist nicht im Stande, auch nur Eine menschliche Seele zu befreien aus den schuldvollen Banden des Egoismus und der herrschenden habituellen Sünde. Der kategorische Imperativ ist so wenig ein Erlöser, dass er vielmehr das innere Elend des in Sünden ohnmächtigen Menschen nur in erhöhtem Maasse zum Bewusstsein bringt, einfach deshalb, weil die Forderung des Guten als solche nicht im Stande ist ein neues Motiv, d. h. sittlich reine und zugleich ausreichend starke Beweggründe in die Menschenbrust und in den Menschenwillen zu senken. Das christlich Gute als blosses Gesetz in Geboten, als blosse „Moral des Christenthums," ohne seinen specifischen Erlösungs- und Befreiungsgehalt gedacht, wäre kein Gesetz des Lebens, sondern ein Gesetz des Todes. Es brächte den scheinlebendigen, über seinen innern sittlichen Tod sich selbst täuschenden Menschen nur zur Resipiscenz, zum schmerzlichen Erwachen. Es risse ihn nur aus den Täuschereien seiner Selbstbeurtheilung heraus und stellte ihn unbarmherzig in seiner Blösse, Armuth und Verdammlichkeit dar. Denn nie ist noch ein an sich armer oder verkrüppelter Bettler durch erhöhte Forderungen oder Gesundheitsideale, die man ihm vorgehalten, zu Reichthum und Kraft gelangt!

Freilich ist das ungeschwächte und unverwischbare Gottesgesetz, wie wir bereits sahen, eine conditio sine qua non, eine Grundbedingung für den Eintritt neuer lebenskräftiger Gesinnung im Menschen. Denn ohne Selbstgericht keine Erneuerung. „Wenn du willst gut sein, must du glauben, dass du böse bist," — so bekannte selbst ein tief blickender Heide (Epictet), ohne zur Lösung des Problems gelangen zu können. Denn das Bösesein war ihm mit der irdischen Beschränktheit identisch, ermangelte also des tieferen Schuldbewusstseins. Nur im Lichte des göttlichen Gesetzes kommt das vollkommne, wenn auch tragische „Erkenne dich selbst", jenes von Socrates vergeblich gepredigte *γνῶϑι σαῦτον* zu Stande.

Aber in dieser negativen Bedingung des „christlich Guten" kann unmöglich sein specifisches Wesen gesucht und daher auch nimmermehr, wie noch Sartorius gewollt hat, der Inhalt christlicher Sittenlehre an den zehn Geboten sachgemäss dargelegt

werden. Wäre das Christenthum bloss eine nova lex, so wäre es nicht eine regenerirende, erneuernde Lebenswahrheit, sondern eine niederschlagende, vernichtende Todesmacht. Es brächte uns nicht Heil, sondern Verderben, wenn auch ein verdientes und insofern heilsames, als es dem Menschen und seinem Gewissen Klarheit und Wahrheit in Betreff seiner selbst, seiner Stellung zu Gott und zu den Menschen, zu seiner Gegenwart und Zukunft brächte. Es wäre das immerhin ein nicht zu verachtender Gewinn, aber ein verhängnissvoller, weil auf diesem Wege schliesslich der aufrichtige Mensch zur Verzweiflung getrieben würde.

Geholfen wird uns aus dieser Verlegenheit nicht durch die Berufung auf die Person Christi, als auf das geschichtlich gewordene Urbild aller wahren Sittlichkeit. Allerdings wäre unter der Voraussetzung, dass die Person Christi die heilige Liebe in menschlicher Realität verkörperte, der abstracte Idealismus sittlicher Forderung überwunden. Man könnte sagen, wie von vulgär rationalistischer Seite betont wurde, er als Lehrer der Weisheit und Liebe, stelle zugleich das Muster aller Tugend dar und rege eben damit zur Nachahmung an. Oder man könnte, wie der Supranaturalismus dahin neigte, Christum als eine durch Wunder und Weissagung bestätigte menschliche Offenbarung göttlicher Liebe bezeichnen, die uns die Gewissheit göttlicher Gnade verbürge und die Freudigkeit unserer Nachfolge ermögliche. Oder man könnte, wie seit Kant die gesammte an Schleiermacher anknüpfende Vermittelungstheologie es versucht hat, in ihm das geschichtlich gegebene Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit finden, das wahrhafte Urbild sündloser Vollkommenheit, welches alle, die in Gesinnungsgemeinschaft mit ihm treten, innerlich zu beseelen, zu gleicher Kräftigkeit des Gottesbewusstseins anzuregen, gleichsam religiös-sittlich zu begeistern im Stande sei.

In allen diesen bald mehr verständig oder rationell, bald mehr ästhetisch oder gefühlsmässig vermittelten Ansichten von der ethischen Lebensmacht Christi erscheint die geschichtliche Person Jesu als das menschlich verkörperte moralische Ideal oder religiös-sittliche Genie, welches als solches der historische Brennpunkt oder die geistige Anregungsquelle für christlich-sittliche Gesinnungsgemeinschaft sein soll. Die also Angeregten sollen dann durch ihre Christo nachfolgende Lebens- oder Liebesbethätigung das christlich Gute wenigstens approximativ zu verwirklichen in den Stand gesetzt sein.

Allein abgesehen davon, ob das urkundliche, evangelische Bild Jesu dieser Voraussetzung einer in sittlicher Hinsicht voll-

kommenen und prototypischen Menschennatur entspricht, müssen wir es bezweifeln, dass ein Beispiel, ja selbst ein geschichtlich verkörpertes Ideal oder Urbild menschlicher Vollkommenheit je wesentlich anders zu wirken im Stande ist, als ein detaillirtes Sittengesetz, das „in Geboten gestellt“ ist und mein Gewissen zur Nachfolge und Erfüllung adstringirt. Allerdings hätte das geschichtliche Urbild den Vorzug persönlich concreter und charactervoller Lebendigkeit. Es würde das allgemeine sittliche Postulat so zu sagen durch eine historische Persönlichkeit illustrirt, uns menschlich näher gebracht, wie etwa dem Kinde eine allgemeine Wahrheit durch Bilder und anschauliche Beispiele fassbar gemacht wird. Aber daraus folgt weder die leichtere Erfüllung des Geforderten, noch eine erfolgreiche Ueberwindung jener inneren Hemmnisse, die in Betreff der Verwirklichung des sittlichen Ideals aus der empirischen und habituellen Corruption sich uns bereits ergeben haben (§. 9 ff). Auch wäre das Haupthinderniss unserer sittlichen Freudigkeit und Thatkraft: das lähmende Schuldbewusstsein, durch die Vorstellung eines geschichtlichen Sittenexempels nicht um ein Haar breit vermindert. Im Gegentheil, — die deprimirende Erfahrung unsrer sittlichen Ohnmacht oder Unlust würde durch den Abstand von dem geschichtlichen Urbilde nur bedeutend vermehrt, und das letzere würde uns im besten Falle nur den Dienst einer vertieften Selbsterkenntniss leisten, d. h. wie das Sittengesetz selbst dahin wirken, dass wir unsere Abnormität und moralische Unvollkommenheit mit doppelter Kraft als schuldbedingend empfänden. Denn was jener gekonnt, sollten wir doch auch vermögen! Und statt dessen legt sich dem Aufrichtigen das Gefühl des Unvermögens gegenüber jenem herrlichen Lichtbilde der Sittlichkeit als doppelt schwer drückender Alp auf die Seele.

Es lässt sich gewiss nicht leugnen, dass viele Menschen erfahrungsmässig auf diesem Wege erst zu christlicher Anregung, d. h. zu tieferer Erkenntniss ihres eigenen Elends und ihrer schreienden Sünde gelangen, indem sie, dem unmittelbaren Eindruck folgend, an der selbstverleugnenden Liebe und dem hingebenden Mitleide Jesu ihre eigene Herzenskälte und egoistische Abgeschlossenheit gleichsam mit Händen greifen lernen. Auch kann wohl bei idealistischer Auffassung seiner „göttlichen Persönlichkeit“ eine subjectiv aufrichtige Bewunderung und Verehrung derselben sich im Innern des Menschen Bahn brechen. Selbst dem Christenthum und seinem Versöhnungsgedanken sehr fern stehende Menschen haben sich diesem Eindrucke nicht ent-

ziehen können. Wenn ein Mann wie Göthe bekannte: „Ich beuge mich vor Ihm als der göttlichen Offenbarung des höchsten Princips der Sittlichkeit“, so ruht solch ein Bekenntniss auf der vorhergehenden Anerkennung, dass „in den Evangelien der Abglanz einer Hoheit wirksam sei, die von der Person Jesu ausging und die so göttlicher Art, wie nur je auf Erden das Göttliche erschienen ist.“ In diesem Zusammenhange erklärte sich jener Heros der Dichtung bereit dem Heros der sittlichen Wahrheit „anbetende Verehrung“ zu erweisen: „Fragt man mich ob es in meiner Natur sei ihm anbetende Verehrung zu erweisen, so sage ich: durchaus.“ — Allein aus solcher doch nur dichterisch gezollten Verehrung müsste bei jedem ehrlich sich selbst prüfenden und in den heissen, sittlichen Kampf der Selbstüberwindung sich hineinbegebenden Menschen eine schmerzliche Selbsterkenntniss hervorgehen. Dass der Abstand der eignen Person auf jener Folie doppelt stark hervortritt, dass gegenüber dem „Ideal“ das eigne Ich als nichtig, schuldvoll und erbärmlich erscheint, dürfte für nicht wenige die Brücke zu gesunder christlicher Selbsterkenntniss, zu aufrichtigem Selbstgericht sein.

Ist doch auch ein Petrus erst der überwältigenden Macht seines Herrn gegenüber zu jener heilsamen Selbstverzweifelung gekommen, die sich in dem Klageruf Luft schafft: gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch! Ein sündloser, sittlich vollkommener Menschensohn kann uns als vorgestelltes Beispiel und Urbild wohl demüthigen, aber durchaus nicht durch die Kraft überragender Motive lebensvoll kräftigen und zu sittlicher Thatkraft erneuern. Es würde bei ernster Selbstprüfung der Refrain unserer Selbstanklage nur lauten können: So war Er, der „göttliche Stifter des Christenthums“, und — wie bist du? Was für ein kläglicher, nichtsnutziger und erbärmlicher „Nachahmer Jesu“!

Aber das schlimmste ist, dass der historische Jesus, wie und soweit wir von ihm wissen und das wirkliche Christenthum von ihm seinen Ausgangspunkt genommen und seine Anregung empfangen, gar nicht so geartet oder dazu geeignet war, als ein sittliches Urbild ohne Weiteres der Menschheit zum Muster und zur Nachahmung hingestellt zu werden. Das hat z. B. ein so rücksichtsloser Denker wie Fr. D. Strauss selbst anerkennen müssen, nachdem er lange vergeblich darnach gerungen, einen Ausdruck für die „sittlich urbildliche“ Bedeutung Jesu, als eines Prototyps für die geistig mit Gott sich eins wissende

Menschheit, zu finden. Gegenüber den bekannten, in dem „Leben Jesu“ noch vorkommenden panegyrischen Aeusserungen über die „Unentbehrlichkeit und Unverlierbarkeit“ der in Jesu verkörperten „geistigen und sittlichen Macht“ hat ein Mann wie Geiger die vollkommen schlagenden Gegenargumente hervorgehoben. Er trifft die Achillesferse in dem Strauss'schen Buche, wenn er die ganze Apotheose, mit welcher Strauss damals den „Stifter des Christenthums“ noch feierte, als hinfällig bezeichnet, sobald man Christum nach Abstreifung seiner Selbstzeugnisse im besten Falle als ein „Problem“, hinstellt, factisch aber zu einem „Schwärmer“ degradirt. Caiphas dachte in dieser Hinsicht viel consequenter, als unsere modern liberalen und ethnisirenden Pilatusfreunde, die obwohl keine Schuld an Jesu findend, ihn doch dem rohen Urtheil der Menge zur Kreuzigung Preis geben und dabei meinen, ihre Hände in Unschuld waschen zu können.

Zu diesem Standpunkte scheint sich Strauss auch in seinem neuesten Buche, in welchem er dem alten Glauben den „neuen“ gegenüberstellen will, bekehrt zu haben. Wir können es nur zur Klärung der Frage und zur Klarstellung der Feinde Jesu für dankenswerth halten, dass hier jede Hülle scheinheiliger Pietät gefallen und das „Kreuzige ihn“ und „Er ist des Todes schuldig“ als consequentes Resultat aus den Strauss'schen Prämissen herausklingt. Nach den Selbstzeugnissen Jesu hat er, im besten Falle ein armer Schwärmer, sein Recht verscherzt „unser Lebensführer zu sein“. Seinen schwärmerischen Erwartungen geschah nur ihr Recht, wenn sie durch „Fehlschlagen am Kreuze“ zu Schanden wurden!

Und in der That, wer den geschichtlichen Christus mit ehrlichem, unbefangenem Blicke betrachtet und sittlich zu würdigen versucht, darf nicht das entscheidende Gewicht und die eigenthümliche Art seines Selbstzeugnisses ausser Acht lassen, eines Selbstzeugnisses, das, mögen wir es nun nach Johannes oder den Synoptikern, nach Paulus oder Petrus formuliren, jedenfalls bei allen Aposteln und der gesammten christlichen Urkirche der Anhaltspunkt ihres Glaubens an ihren Heiland war, der ihnen eben um jenes Zeugnisses willen, das er mit seinem Leben und Sterben besiegelte, als der „Herr der Herrlichkeit“, als „der Sohn des Vaters“ und als „der Richter der Welt“ galt. Wie aber kann, wenn wir uns in ebjonitische oder doketische Einseitigkeit verirren, wenn Jesus uns ein purer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) oder ein verschwimmendes sittliches Ideal (φάντασμα) wird,

jenes gewaltige Selbstzeugniss damit sich vereinigen, auf welches der urchristliche Glaube sich stützt und welches Jesum als den Christ, den Gesalbten Gottes darstellt, durch welchen Gott im Fleisch geoffenbart erscheint? Wie lässt sich die Anbetung Jesu, die wiederholte Selbstzeichnung Christi als des Lichtes der Welt, als des Lebens und der Wahrheit, wie die Anforderung gottgleicher Ehre, wie die behauptete Einzigartigkeit seiner Gotteserkenntniss und Gottesgemeinschaft mit der Annahme eines sittlichen Urbildes vereinigen, wenn man die Prämisse festhält, dass er in seiner historischen Erscheinung blosser Mensch war? Gestaltet sich nicht sein Selbstzeugniss zur furchtbarsten Selbstanklage und müssen wir nicht in den jüdischen Vorwurf der Gotteslästerung einstimmen, wenn der Menschensohn sich zum Gottessohne erhöhend alle Schranken durchbricht und sich „Gott gleich macht“ oder, wie das selbst nach Strauss bereits aus der synoptischen Selbstaussage sich ergiebt, wenn er sich zum Richter der Welt aufwirft und von dem persönlichen Verhältniss zu ihm, zu seiner Person alle Gottesgemeinschaft und Seligkeit der Menschen abhängig sein lässt? Unter solcher Voraussetzung muss nicht bloss die Schleiermacher-sche „unsündliche Vollkommenheit“ Jesu aufgegeben werden, sondern die seit Ullmann zum Schibboleth der modernen Theologie gewordene „Sündlosigkeit“ Jesu fällt schlechterdings zu Boden. Die an die Stelle tretenden überschraubten Phrasen eines Renan, Keim, Schenkel, Holtzmann, Lang etc. lassen uns „Jesum von Nazara“ nicht mehr als einen mit seiner sittlichen Schwäche und Unvollkommenheit bloss ringenden, allmälig aber verherrlichten Menschen erscheinen; vielmehr tritt durch das leichtfertige und widerwärtige Flitterwerk apologetischer Exaltation und Verherrlichung Jesu das abschreckende Truggebilde eines Menschen uns entgegen, der neben so und so viel grossen, sittlich gewaltigen Zügen hingebender Macht und Liebe eine an stete Gotteslästerung streifende Selbstverherrlichung sich zu Schulden kommen lässt und daher den Abscheu und Hass aller ehrlichen Gegner wecken muss. Jedem, der Jesum als blossen „guten Meister“ ansieht und anredet, muss die verkörperte Selbstüberhebung, nicht aber die nachahmenswerthe Selbstaufopferung und Selbsterniedrigung aus dem Lebens- und Characterbilde, wie aus dem Selbstzeugniss des Herrn sich in den Vordergrund stellen.

Die wohlberechtigte apostolische Mahnung: „Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war“ (Phil. 2, 5) lässt sich

daher sittlich nur motiviren und rechtfertigen, wenn wir ihm weder die factische „Gottesgestalt“ (μορφῇ θεοῦ), noch auch das ewige „Gottgleichsein“ (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) absprechen; denn sonst wäre in der That sein gesammtes Verhalten und sein Selbstzeugniss ein dämonisch furchtbarer, alle Schlangenklugheit überbietender „Raub“ an Gottes Ehre. Die mahnende Bitte Jesu: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst und folge mir nach und nehme sein Kreuz auf sich, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig“, — hat nur dann Sinn und Verstand, wenn seine Selbsterniedrigung und Demuth die Folie ist für seine wahrhaftige Gottesmacht und Herrlichkeit, die er aus freier Liebe in die Knechtsgestalt menschlichen Daseins kleidete. Kurz, die Lehre von der Nachahmung Jesu ist und bleibt eine grosse, dämonische Lüge, welche aus einem willkürlich gemachten Jesusbilde hervorgehend, nur entsittlichend, degenerirend, den Wahrheitssinn abstumpfend wirken kann, so lange man von der Voraussetzung ausgeht, dass hier uns ein rein menschliches, sittliches Ideal entgegentritt und vorgehalten wird. Wer „die Moral des Christenthums“ retten will ohne das perhorrescirte Dogma oder die Glaubensgrundlagen, welche den sittlichen Wahrheitsgehalt der moralischen Person und der gesammten Selbstdarstellung Jesu bedingen, der will das Wasser ohne die Quelle, die Frucht ohne den Baum, den Baum ohne die Wurzel, den wärmenden Strahl ohne die leuchtende Sonne, kurz — er redet irre.

Sobald aber gemäss dem Selbstzeugniss Jesu und dem Glauben der gesammten christlichen Kirche die ewige, göttliche Liebe als in Christo persönlich offenbar gewordene anerkannt wird, sobald also in Christo die gottmenschliche Verkörperung des sittlichen Ideals anbetend verehrt wird, lässt sich auch der Gedanke der blossen Nachfolge Jesu nicht mehr als Hauptzweck seiner Erscheinung und seines Werkes in den Vordergrund stellen. Denn ein übermenschliches Ideal ist als solches nicht im Stande adäquates Musterbild für menschliches Verhalten zu sein. Jesus ist und bleibt der „Einzige“ in seiner Art (Martensen). Nicht bloss wird, wie Kant von seinem Standpunkte aus richtig bemerkt, bei dem Vorbilde eines Gott-Menschen die Nachahmungsmöglichkeit für uns irdisch und sündlich beschränkte Menschen precär, sondern man könnte in mancher Hinsicht sogar die Nachahmungsberechtigung leugnen oder beanstanden. Denn Jesu Worte, soweit sie Selbstzeugnisse seiner, alles Irdische überragenden Persönlichkeit sind, darf kein Sterb-

licher ohne Gotteslästerung in den Mund nehmen, um sie von sich auszusagen; und Jesu Werke, sofern sie Selbstbethätigung seiner neuschöpferischen und heilsmittlerischen Persönlichkeit sind, vermag kein sündiger Mensch ihm nachzuthun, soll's auch gar nie versuchen. Und Jesu äusseres Leben, seine Heimath- und Besitzlosigkeit, sein Unverehlichtsein, seine mannigfache Entsagung, sein Gesetzesgehorsam gegenüber alttestamentlich theocratischer Forderung und endlich die specifische Form seines Todes — sie dürfen nicht in römisch-katholischer Weise als Beispiel für directe Nachahmung dem Christenmenschen hingestellt werden, um einen angeblichen Stand „höherer Vollkommenheit" zu erringen. Denn alle diese Erscheinungsformen seines Standes der Erniedrigung hängen mit dem sonderlichen messianischen Heilandsberuf des menschgewordenen Gottessohnes zusammen.

Was hat aber unter solcher Voraussetzung die Person Christi für ein sittliches Interesse für uns?

Nur in dem Fall gewinnen wir ein ethisches Verständniss für seine Person, wenn wir in ihm als dem Gottmenschen, in seinem Leiden und Sterben einer-, in seiner Auferstehung andrerseits, sowie in seinem gesammten gottmenschlichen Werke den Heils- und Lebenspunkt für die sündige Menschheit und ihre gesuchte, aber nicht von ihr selbst zu erlangende Gottesgemeinschaft nachzuweisen und zu finden im Stande sind. Christus als Garant der göttlichen Liebe zu uns, als die persönlich verkörperte Wiederherstellung der Einheit zwischen Gott und Mensch, als der Versöhner, der uns der Tilgung unserer Schuld vor Gott gewiss zu machen im Stande ist, als der Todesüberwinder, der für uns durch Kreuz zum Licht hindurchgedrungen ist, wird uns so nicht bloss Anregung zu neuem sittlichem Liebesleben, sondern gradezu das Urbild aller Wiedergeburt und Erneuerung, der Quell wahren sittlichen Lebens, wie es sich nach eingetretener Sünde und Schuld nicht anders als durch Kampf und Tod, durch Kreuz und Sterben siegreich bewähren kann. Denn durch ihn allein wird das wesentliche Hemmniss unserer Freiheit und sittlichen Lebenskraft: das lähmende Schuldbewusstsein kraft verbürgter Gnade und vollgültiger Sühne uns genommen. Durch seine zuvorkommende Erlöserliebe wird das denkbar stärkste und reinste Motiv erneuerter Lebensbethätigung: die dankbare Gegenliebe eines für Gott wiedergewonnenen Herzens erzeugt und fort und fort bestärkt.

Die Welterlösung durch Christum oder ethisch ausgedrückt: die Befreiung aus der Knechtschaft zur Kindschaft geschieht also nicht dadurch, dass „alle Menschen ihm nachfolgen in Weltverachtung und Liebe“ (v. Hartmann); sondern dadurch, dass der Fluch des Gesetzes, das lähmende Schuldbewusstsein uns von der Seele genommen wird. Es ist höchst sonderbar, dass man die hier eingreifende Idee des „Sühnopfers“ als eine „später hineingejüdelte Auffassung“ (Schleiermacher, Keim, Schenkel, Strauss und neuerdings noch Hartmann, Phil. des Unbew. S. 701) zu bezeichnen gewagt hat, als eine Auffassung, von der „gewiss Christus selbst nichts würde haben wissen wollen“! Man verkannte dabei, dass der Schwerpunkt seines Evangeliums in dem Zeugnisse liegt, dass er nicht gekommen sei, sich dienen zu lassen, sondern „sein Leben zu geben zum Lösegeld für Viele“ (Matth. 20, 28; 26, 28), — ein Gedanke, der auch dem tieferen, nach Lösung und Sühne dürstenden heidnischen Bewusstsein bekanntlich nicht fern lag. Erst wenn dieser Durst nach Sühne gestillt ist, kann ein neues, wahres Leben in der „Nachfolge Jesu“ erfolgreich beginnen.

Treten wir mit Jesu, als unserem gottmenschlichen Versöhner und Heiland auf Grund des, im Gewissen sich vollziehenden Zeugnisses seines Geistes, wie es durch Wort und Sacrament an uns herantritt, in reale Herzens- und Lebensgemeinschaft, dann ist das Gute im christlichen Sinne in uns als neue Lebensmacht gesetzt und verwirklicht. Das Gute ist nur als **Heilsleben in Christo** für den Christen denkbar; und dieses Heilsleben wird nicht nur nicht durch die Annahme gottmenschlicher Prärogative des Herrn gestört, sondern ruht wesentlich auf dieser Prämisse. Denn nur eine göttliche Persönlichkeit kann Leben schaffend und erneuernd wirken; und andrerseits vermag nur eine menschlich-geschichtliche, durch Kreuz und Leiden siegreich sich hindurchringende Persönlichkeit der reale Anfangspunkt einer neuen Menschheit zu werden.

Die ethische Christologie bewegt sich also in dem Grundgedanken, dass von Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen alles Leben ausströmt und wir „ohne ihn nichts thun“ können (Joh. 15, 5), was vor Gott gefällig ist. Denn nur in ihm gewinnen wir durch Schuldtilgung und Sündenvergebung ein neues, kindlich freies Verhältniss zu Gott. Nur in ihm können wir als begnadigte Sünder, gelöst vom Bösen, erquickt mit gefriedetem Gewissen den Anfangspunkt und Hebelpunkt einer freudigen Herzens- und Lebensbewegung finden. Das ist der

Sinn des gewaltigen Wortes: Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur. Das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu worden (2 Cor. 5, 17). Neu ist vor Allem das klare und recht beschaffene Verhältniss, in welches wir als neugeborene Gotteskinder zu dem stehen, dessen Zornwillen sich für uns in Gnadenwillen gewandelt und der uns die Gerechtigkeit frei geschenkt hat, welche, weil von ihm stammend, auch allein vor ihm gilt (Röm. 1, 16 f.).

Neu ist aber auch die Art und Weise, wie dieses aus Gottes Gnade stammende Leben mit Ausschluss alles eigenwilligen Selbstruhmes sich in einer eigenthümlichen Consequenz der Thatkraft und des Wachsthums allmälig fortscheitend im Kampfe mit der Sünde bethätigt und das Gesammtverhalten des Menschen allseitig bestimmt, bis dass Christus in ihm Gestalt gewinne (Gal. 4, 19; Eph. 4, 13 f.). Dieses neue Leben kann schlechterdings nicht als ein selbstbeschafftes angesehen oder wie ein Rechtsanspruch vom Menschen an sich gerissen werden; denn so weit es Leben ist, ist es aus Gnaden geboren (Eph. 2, 8 f.) und so weit es kräftig sich erweist, ist es ein Geistesleben in der Gemeinschaft Jesu, so dass jeder Christ in die Erfahrung Pauli einstimmen muss: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Gal. 2, 20). Und mit der Neuheit dieses inneren Lebens ist ihm auch die gesammte reale Welt gottgeschaffener Güter neu geschenkt und eröffnet, da sie zum Arbeitsfelde und Kampfplatz für die neu gewonnene Lebenskraft dient und den Menschen mit dem heiligen Muth erfüllt, der allein aus der Demuth quillt.

Die Neuheit besteht also nicht, wie der supranaturalistische, welt- und lebensscheue Pietismus meint, in einer gänzlichen Zerstörung des Alten, so dass wie durch eine magische Zaubermacht plötzlich die Bande mit dem bisherigen natürlichen Leben zerrissen erscheinen. Denn neu ist nur der Gesichtspunkt, von welchem, und die Kraft, durch welche der sittliche Geist des neuen Lebens seine Sauerteigsnatur in der Aneignung aller natürlichen Güter und in der Ueberwindung aller hemmenden Schranken geltend machen soll. Die Neuheit ist aber auch nicht bloss Aufbesserung des Alten, wie der naturalistische, kreuz- und sterbensscheue Rationalismus meint, der den alten Adam, ohne ihn in den Tod zu geben, fromm machen möchte, indem er mit dem Flickwerk gesetzlicher Tugend das Lumpenkleid der eigenen Gerechtigkeit verbrämt. Vielmehr besteht die Erneuerung in jener gründlichen Umwandlung und Heilung, die

den Menschen in der schweren Schule des Kreuzes zur gänzlichen Sinnesänderung (μετάνοια) und nur durch ernste Busse und geistliches Sterben hindurch zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gelangen lässt.

Der neue Mensch also (καινὸς ἄνθρωπος Eph. 4, 23 f. Col. 3, 9 f.), wie er im Kampf mit dem alten Wesen siegreich sich bewährt und mit Christo sterbend die Bürgschaft seiner Auferstehung und schliesslichen Vollendung hat; — wie er innerlich fortschreitend sich entwickelt und nach aussen hin innerhalb der geschichtlich gegebenen Gemeinschaftsformen sich practisch bethätigt; mit einem Wort, wie er unter der Zucht des Gesetzes der Sünde absterbend als Kind Gottes im neuen Gehorsam das vollkommene Gesetz der Freiheit (Jac. 1, 25) zu realisiren vermag, ist das eigentliche sachliche Grundproblem christlicher Ethik, sofern sie die Aufgabe hat, das Heilsleben des Christen zu allseitigem Verständniss zu bringen. —

Fassen wir nun das Heilsleben des Christen als Object christlicher Sittenlehre näher ins Auge, so wird sich uns der reiche Stoff, der in diesem Begriff verborgen liegt, mannigfaltig gliedern. Wir werden gemäss dem inneren Gesetz des neuen Geistes in Bezug auf Genesis, Bewegung und Vollendung dieses Lebens auch bereits eine sachliche Substruction für unsere ganze Disciplin gewinnen können. Nur wenn das neue Leben nicht unvermittelt oder magisch, sondern gemäss dem Gesetz des Geistes (νόμος πνευματικὸς Röm. 8, 2), oder kraft des vollkommenen Gesetzes der Freiheit (νόμος τέλειος ὁ τῆς ἐλευθερίας Jac. 1, 25, 2, 12, Joh. 8, 36) in organischem Wachsthum fortschreitend (Matth. 12, 33) sich zu realisiren vermag und daher in seiner Gesetzmässigkeit auch denkend erfasst werden kann, lässt es sich auch als Object einer wissenschaftlichen Sittenlehre reproduciren, welche als christliche nichts anderes als „die Gesetze des Heilslebens in dem Organismus der Menschheit“ zusammenhängend darzustellen und eben durch den Nachweis ihres consequenten Zusammenhangs zu rechtfertigen hat. —

Wie wir in der christlich-ethischen Behandlung der Sünde, als der Lehre vom alten Menschen (§. 9 ff.) die negativen Voraussetzungen des Heilslebens, also das sittliche Unheil, die sittliche Krankheitsgeschichte des Menschen von der Geburt bis zur tragischen Vollendung als Gesetz der Sünde und des Todes kennen lernen müssen, so wird auch das Heilsleben selber, wie es aus der Wiedergeburt stammt, im Leben der Heiligung sich bewegt und zur Verklärung hindurchdringt, als ein zu-

sammenhängender ethisch-psychologischer Process erfasst werden müssen.

Es wird also die Wiedergeburt in Christo so zu sagen der Centralpunkt, der Mittelbegriff, das Realprincip der christlichen Ethik sein. Das hat unter den neueren Ethikern Harless am tiefsten erkannt, aber vielleicht deshalb nicht vollständig sachgemäss durchgeführt, weil er die sündliche Geburt und die mit derselben zusammenhängende pathologische Entwickelung nicht als Folie des Heilslebens ins Auge fasst und zu wissenschaftlichem Verständniss bringt. Subjectiv betrachtet, vollzieht sich aber die Wiedergeburt im Glauben, welcher als das einzig denkbare aneignende Organ, als empfänglicher Kindessinn aus der Busse geboren, innerlich der Anfangspunkt, sowie die principielle Grundlage aller sittlichen Erneuerung des Menschen sein muss. Nur der Glaube als kindliches Herzensvertrauen öffnet des Menschen inneren Sinn und Willen der Gnadenwirksamkeit Gottes in Christo und ermöglicht ihm die selbstlose und doch freudige Aneignung der schuldtilgenden und sündenvergebenden Gottesliebe. Denn im Glauben werden Gottes Rath und That und des Menschen Herzens- und Willensrichtung Eins, so dass mit dem neu begründeten Kindesverhältniss auch ein neues Kindesverhalten im Geiste gottgeheiligter Freiheit ermöglicht erscheint. Deshalb wird der Glaube in der christlichen Ethik nicht bloss als Bedingung der Rechtfertigung des Sünders vor Gott, sondern in Folge seiner rechtfertigenden Kraft als Wurzel und Princip aller christlichen Tugend oder des neuen und freien Glaubensgehorsams erfasst und dargestellt werden können.

Aus dem Quell des Glaubens, welcher die Wiedergeburt des Menschen aus einem Kinde des Zorns zu einem Kinde der Gnade innerlich wahr macht, sprudelt aber fort und fort mit innerer Nothwendigkeit ein neues Heilsleben, wenn anders der Glaube ächt ist und als christliches Tugendprincip sich practisch bewährt. Solches nachzuweisen wird im engsten Anschluss an die Wiedergeburt im Glauben die christliche Ethik nur dann im Stande sein, wenn sie bei der fortschreitenden Lebensbewegung des neugeborenen Menschen die Liebe als den erwärmenden Pulsschlag in dem Organismus seiner Gedanken und Handlungen erkennen lehrt. Der Heiligungsfortschritt, das Document des neu eingetretenen Lebens, wird als ein Wandel im Geist (Gal. 5, 16) und in der Nachfolge Jesu (Matth. 10, 38) zu begreifen und in solchem Wandel der Gesammtorganismus

christlicher Liebestugenden aufzuweisen sein. Und weil die Liebe als das Band persönlicher Gemeinschaft zugleich den stetigen Lebensverkehr des Wiedergeborenen mit dem Quell der Liebe nothwendig in sich schliesst, wird sich die Heiligung im neuen Gehorsam nur als stetes Gebetsleben zum vollen Verständniss bringen lassen. Im Gebet culminirt jenes Bewusstsein des Gotteskindes, dass wir nichts haben, das wir nicht empfangen hätten. Im Gebet wird die christliche Freiheits- und Liebesthat geheiligt als eine lediglich gottgeschenkte. Da quod jubes, et jube quod vis. Was ein Menschenherz anbetet, dem wird es seiner sittlichen Qualität nach ähnlich. Das Gebet garantirt den schlechterdings receptiven Character, die wahre Selbstlosigkeit christlichen Liebelebens. Daher — keine christliche Ethik als Tugendlehre ohne Gebetslehre!

Sofern aber schliesslich die christliche Heiligung im Liebesgehorsam ein stetiger Lebensfortschritt, ein allmälig sich vollziehender Process ist, der nicht aussichtslos in „schlechter" Unendlichkeit sich bewegend gedacht werden kann und darf, wird die christliche Ethik das Heilsleben nach seiner zielsetzlichen Vollendung zu betrachten haben. Durch dieselbe soll der wachsende Keim zur reifen Frucht, das vorschwebende Ideal zur vollen Realisation, das Wesen des christlich Guten zur vollkommenen Erscheinung, sowie das sittlich Böse zur schliesslichen Ueberwindung in Vergeltung und Gericht gelangen. In dieser ethischen Eschatologie, wenn wir so sagen dürfen, wird die christliche Hoffnung als die entsprechende innere Herzensbewegung dargelegt und ihr Verhältniss zur christlichen Tugend näher entwickelt werden müssen. Das teleologische Moment in aller christlichen Lebens- und Liebesarbeit, wie es urbildlich in Christi Auferstehung und Verherrlichung sich darstellt, wird auch für den Christen als berechtigtes Ziel seines Kämpfens und Ringens im Gegensatz zu allen falsch eudämonistischen oder bloss utilitarischen Tendenzen gerechtfertigt werden müssen.

Die mit der Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung des neuen Menschen zusammenhängenden christlichen Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung (1 Cor. 13, 13; 1 Thess. 1, 3) werden also auch den Hauptinhalt christlicher Sittenlehre bilden. Nur dass wir sie nicht in abstracto als christliche Ideale im Anschluss an das Vorbild Christi darzulegen haben, sondern ihre im Kampf mit dem alten Menschen sich bewährende Lebensenergie auf Grund der weltversöhnenden Liebesoffenbarung in Christo dem Gott-

menschen stets in den Vordergrund stellen müssen. Die Lehre vom christlichen Kampfe ist das eigentliche Kriterium dafür, dass die christliche Moral, sofern sie den „Thatbestand christlichen Lebens" darzustellen hat, nicht in nebulose Höhen sich versteige, nicht die Einbildung nähre, als kenne der Christ die Sünde nicht anders, denn als verabscheute und gehasste. Der Begriff der Anfechtung und Versuchung muss ein centraler Gedanke in einer christlichen Sittenlehre sein. Denn „das Ausziehen des alten Menschen" (Eph. 4, 24) ist gerade für den Christen ein stetiges, bis an sein Lebensende nie aufhörendes Geschäft. Ein Christ, sagte Luther, ist nicht im Gewordensein, sondern im Werden. Und dieses Werden ist stetes Ringen mit der Sündenlust. Daher wird auch nicht bloss das Wesen des alten und des neuen Menschen in Genesis, Lebensbewegung und Vollendung einander scharf gegenüber gestellt werden dürfen. Es muss vor Allem der siegreiche Kampf des alten und neuen Menschen im empirischen Leben des Christen als Wiedergeburts-, Heiligungs- und Vollendungskampf, mit Beziehung auf die Grundtugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, eingehend betrachtet werden. Ist doch der Christ durch die Gewissheit seiner Gotteskindschaft keineswegs der Anfechtung entnommen, die ihm das stets noch anhaftende alte Wesen und die mannigfache von aussen und innen kommende Versuchung bereitet. Nicht die Erfahrung einer neuen „überragenden" Heiligungsmacht in seinem Innern giebt ihm jene „Gewissheit", verbürgt ihm den „Thatbestand" seines Christenthums (Frank, Hofmann), sondern lediglich die im Worte verbürgte, in seinem Gewissen versiegelte Gnade Gottes, welche die Last der Sündenschuld von seiner Seele genommen. In ihm selbst findet der Christ täglich grössere Sünden, für deren Tiefe ihm die Gnade die Augen öffnet. Die schmerzliche Erfahrung, dass tausendmal das Neue vom Alten überragt wird, treibt ihn in die Anfechtung, fordert die Wachsamkeit und bedingt den nothwendigen Kampfescharacter aller christlichen Tugend. Das ist auch schlechterdings nothwendig, damit nicht die innere Gewissheit in ihr Afterbild: fleischliche Sicherheit ausarte!

Darum lässt sich also die innere Normal-Entwickelung, das Heilsleben des Christen nur auf der Folie der durch das heilige Gottesgesetz documentirten Fehlentwickelung des alten Menschen erfassen. Das neue Leben selbst wird nur in stetem Zusammenhang mit dem Kampf zwischen dem neuen

und alten Menschen zu allseitiger Erkenntniss gebracht werden können. Die Lehre vom Heiligungskampf ist auch der einzige Ort im ethischen Lehrgebäude, wo die sogenannte Collision der Pflichten, die Idee des Erlaubten, die Frage nach den Mitteldingen (Adiaphoris) sachgemäss abgehandelt werden kann. — —

Es wäre aber nach allem bisher Dargelegten eine pure Illusion, wollte man das Heilsleben der einzelnen christlichen Persönlichkeit in ihrer inneren psychologischen Entwickelung verfolgen, ohne stete Beziehung zum Reiche Christi, als der bedingenden socialen Grundmacht alles persönlichen Heilslebens. Auch dürfen wir nimmermehr absehen von der practischen Bewährung dess elben nach aussen hin, gegenüber der Welt, den miterlösten Brüdern und der gesammten Menschheit. Die Wiedergeburt setzt als solche den gebärenden Mutterschooss voraus, und „die Gesetze des Heilslebens" lassen sich nur unter der Voraussetzung tief und wahr erfassen, dass wir sie als Reichs- und Lebensgesetze für den gesammten in Christo erlösten Menschheitsorganismus erkennen und ihre normative und sittigende Bedeutung für alle concret-geschichtlichen Gemeinschaftsformen (Familie, Staat, Kirche) zu erfassen und darzulegen vermögen. Auch hier werden Glaube, Liebe, Hoffnung als die für die Entstehung, practische Lebensgestaltung und ideale Vollendung grundlegenden Tugenden des christlichen Gemeinschaftslebens sich bewähren müssen.

Dass aber die christliche Ethik das Heilsleben sowohl in seiner inneren Entwickelung, als in seiner äusseren practischen Bewährung gegenüber den concreten Gemeinschaftsformen nur von dem socialen Gesichtspunkte aus allseitig und sachgemäss wird behandeln können, kann uns in voller Klarheit erst entgegentreten, wenn wir die gewonnenen materialen Grundideen christlich-sittlicher Weltanschauung oder das christlich Gute mit Beziehung auf die drei Factoren des Sittlichen näher beleuchten.

Resultat:

§. 13. Obwohl das „christlich Gute" sich mit dem, was wir für den gottesbildlichen Menschen als sittliches Ideal erkannt (§. 5), factisch decken muss, so wurzelt doch das specifische Wesen christlicher Sittlichkeit in der eigenthümlichen Art und Weise, wie dieses

Ideal heiliger Liebe gegenüber der empirischen Unsittlichkeit des natürlichen Menschen durch Christum zur Verwirklichung gelangt, mit andern Worten, wie *die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt*, auf dem Wege der *Heilsgnade* in dem Menschen zu Stande kommt und in seinem Gesammtverhalten sich documentirt. — Daher besteht die christliche Sittlichkeit weder in der Anerkennung und Befolgung einer neuen, geoffenbarten Sittenvorschrift, noch in der angestrebten Nachahmung des geschichtlichen Urbildes der Sittlichkeit in Christo Jesu. Sie ruht vielmehr in der verbürgten Gewissheit und Macht neuer Lebens- und Liebesbewegung des Menschen, sofern Christus als die *gottmenschlich* geoffenbarte, durch Kreuzestod und Auferstehung bewährte, *versöhnende Liebe* in dem Menschen als einem begnadigten und befreiten, unter der Schule der Anfechtung und des Gebetes zur Vollendung heranreifenden Gotteskinde Gestalt gewinnt. — Object der christlichen Sittenlehre ist also das *Heilsleben* des Christen, als eines neuen Menschen, wie dasselbe aus dem *Glauben* geboren, in der *Liebe* sich bewegend und in der *Hoffnung* zum ewigen Vollendungsziele heranreifend, als freier Gehorsam gegen das Gottesgesetz *innerlich* im Kampf mit der Sünde des alten Menschen sich *entwickelt* und *nach aussen* hin der miterlösten Menschheit gegenüber sich *bewährt*.

§. 14. Das christlich Gute oder das Heilsleben des neuen Menschen im Verhältniss zu den *drei Factoren des Sittlichen*. Der *göttliche* Factor oder das Evangelium als Verbürgung der Gnade des dreieinigen Gottes. Der *Gemeinschaftsfactor* oder die christliche Kirche als Organismus des Heils. Der *persönliche* Factor oder die Heilserfahrung des christlichen Einzelsubjects. Zusammenfassung der drei Factoren in der Idee des *Reiches Gottes*. Socialethische oder kirchliche Gestaltung christlicher Sittenlehre mit Beziehung auf die verschiedenen *Confessionen*. Der Character *lutherisch-kirchlicher* Ethik im Verhältniss zur *römischen* und *reformirten*.

Der Lebensgrund, aus welchem alle Sittlichkeit im christlichen Sinne emporwächst, die Lebensluft, in welcher sie frei zu athmen, die Lebenssonne, durch welche sie gesund zu gedeihen und vollkräftig zu reifen vermag, ist einzig und allein *die Gnade Gottes des Vaters*, wie sie uns im *Evangelium* als der *frohen Botschaft von der sündentil-*

genden Liebe in Christo durch das wiedergebärende Zeugniss des heiligen Geistes verbürgt ist. Diese gleichsam trinitarische Grundlage unseres gesammten Heilslebens entspricht dem, was wir früher (§. 2 und 6) als den universellen oder göttlichen Factor sittlichen Lebens erkannten. In welchem Sinne die specifische Idee christlicher Sitte auf jene Urcausalität alles Lebens zurückweist, d. h. wie es nichts Gutes im christlichen Sinne geben kann, es sei denn, dass wir es als „Gott selbst oder aus Gott geboren" erkennen und erfassen, das müssen wir jetzt festzustellen suchen. Alle Freiheitsbewegung in der Liebe ruht, wie wir gesehen (§. 6), auf der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Gott, der die Liebe ist und sich uns als heilige Liebe bewährt. Wir führten bereits durch, dass alle menschlich freie Willensthätigkeit nur insoweit gut und gerecht ist, als sie nicht bloss der gesetzlichen Norm göttlichen Liebeswillens folgt, sondern auch aus dem Quell dieser Liebe einzig und allein die belebende Kraft schöpft.

Unserer menschlichen Freiheit als einer Bethätigung des Eigenwillens können wir uns nur im schlimmen oder abnormen Sinne bewusst werden. Ja es wird diese Freiheit, sofern sie Gott los zu werden sucht und daher sich gottlos gestaltet, zur schlimmsten Sündenknechtschaft, welche in dem Maasse, als sie sich in bewussten Widerspruch zu Gott setzt, allerdings bis zu einer verruchten Selbständigkeit dämonischer Art extravagiren kann, aber eben dadurch in die schmachvollste Abhängigkeit vom Bösen, von der Tyrannei leidenschaftlicher Begierde geräth. Für den Fall aber, dass die Selbstkraft des menschlichen, ungebrochenen Willens sich in äusserer Uebereinstimmung mit der als göttlich erkannten wahrhaft guten Lebensnorm zu bethätigen sucht, ohne doch ihre Lebensmacht aus dem Quell göttlicher Initiative und dem Born göttlicher Gnade zu schöpfen, wird sie eine Tugendfrucht zeitigen, an welcher der Wurm pharisäischer Selbstgerechtigkeit nagt. In solchem Hochmuth vermeintlicher Selbstkraft verbirgt sich nicht bloss eine tragische Selbsttäuschung, sondern die schlimmste und heilloseste Form gottloser Selbstknechtung. Die Sclaverei der Gesetzlichkeit ist als ein Afterbild der Freiheit der Hohn alles wahrhaft Sittlichen und die Umkehr alles wahrhaft Guten. —

Für den in der Selbst- und Sündenerkenntniss fortgeschrittenen Christen gestalten sich die oben (§. 2 ff.) bereits entwickelten Wahrheiten in Betreff des Verhältnisses menschlich freier Lebensbewegung zu göttlicher Kraftwirkung insofern

eigenthümlich und neu, als er im Zusammenhange mit der schmerzlich erkannten Schuld (§. 9 f.) nicht ohne weiteres auf die befreiende Liebe Gottes rechnen und sich stützen kann. Der zum Schuldbewusstsein gelangte Mensch weiss sich allen Verdienstes baar und muss daher jeden Rechtsanspruch Gott gegenüber aufgeben. Auch vermag er sich nicht mit der Berufung auf die allgemeine Gottesliebe zu trösten oder aufzurichten, da die Allgemeinheit dieser Liebe ihre nothwendige Schranke an der göttlichen Heiligkeit, an der Bewahrung des eigenen Gesetzes göttlichen Lebens hat. Daher kann er nur in der Art und unter der Voraussetzung seiner Gottesgemeinschaft gewiss werden, dass die göttliche Liebesmacht auf dem Grunde einer vollgültigen, Gottes Heiligkeit bewahrenden und documentirenden Sühne sich zur sündigen Menschheit herablässt, so zu sagen selbst frei wird, um mit Bejahung seines gerechten Zornwillens gegenüber der Sünde, dem Sünder in ethisch berechtigter Weise zu nahen, ihn zu erlösen und zu befreien. Diese erlösende und befreiende Kraft göttlicher Liebe gegenüber dem schlechterdings rechtlosen, schuldbeladenen Sünder, diese jegliches Verdienst von Seiten des Menschen ausschliessende Macht seiner zuvorkommenden, sündentilgenden Liebe nennen wir Gnade. Sie bezeichnet recht eigentlich innerhalb der christlichen Weltanschauung den göttlichen Factor oder den alleinigen heilsgewissen Urquell aller sittlichen Freiheits- und Lebensbewegung des Christen.

Freilich giebt es keine den Menschen tiefer demüthigende Wahrheit als die, dass er nur als begnadigter Sünder zu sittlicher Leistungsfähigkeit im gottgefälligen Sinne gelangen könne. Es scheint die Menschenwürde degradirt, des Menschen selbsteigene Kraft gelähmt und ihm der Stempel der Erbärmlichkeit als Signatur seines Wesens aufgeprägt zu werden, wenn er nur vom Erbarmen Gottes leben und alles Verdienstes ledig gehen soll. Allein diese Demüthigung ist die geistliche Grundvoraussetzung für die Selbstlosigkeit christlicher Tugend und bedingt nicht bloss den vollen Werth, sondern auch die gesunde Kraft des christlich Guten als des specifischen Gegensatzes zu allem eigensüchtigen und eigenmächtigen Selbstruhm. Daher lässt sich wie wir oben sahen (§. 13) die christliche Thatkraft auch nur als ein stetes Nehmen aus der Fülle göttlicher Gnade, d. h. als stetiges Gebetsleben wahrhaft erfassen und tiefer begründen. Dank und Bitte sind die eigentlichen Motoren christlicher Lebensbethätigung, wenn wir diese, wie es allein ohne Ehrver-

letzung Gottes möglich ist, unter den Gesichtspunkt der Gnade stellen.

Allerdings kann die Berufung auf die Gnade für den sündigen Menschen auch ein Polster der Trägheit werden. Aber der aus solchem Grunde entspringende christliche Quietismus, (mag er als begeisterungslose Faulheit oder als mystisch-contemplative Entselbstung, kurz als irgend welche Form der Willenszerstörung die eigene Thätigkeit lahm legen), entspringt nimmermehr aus dem Princip der Gnade, sondern aus fleischlichem Missbrauch oder ungeistlicher Missdeutung desselben. Er verkennt das Wesen der Gnade, als einer befreienden, bewegenden und belebenden Gottesmacht.

Zu sittlicher Thatkraft bewegt und befreit die Gnade Gottes nur unter der Voraussetzung, dass sie selbst thatkräftig in die Menschheitsentwickelung eingreifend, das Heil in geschichtlicher Continuität verwirklicht und diese Verwirklichung uns im Wort der Gnade, im Evangelium verbürgt. Das Evangelium als eine „Kraft Gottes zur Errettung" (Röm. 1, 16), als der Freibrief für die unter die Macht der Sünde gefesselte Menschheit ist das urkundliche Document für den göttlichen Factor neuen, christlichen Lebens. Während das Gesetz als Ausdruck göttlich heiliger Forderung den Menschen zur eigenen Leistung verpflichtet und im Bewusstsein seiner Leistungsunfähigkeit niederschlägt und tödtet, ist das Evangelium als Gnadenzusage nichts anderes als die frohe und fröhlich machende Botschaft von der Gabe Gottes, die den Menschen aus dem Staube erhebt, ihn aufrichtet und belebt, indem sie ihm das lähmende Schuldbewusstsein nimmt und die Sühne, als eine ihm persönlich geltende und zugesagte verbrieft und versichert.

Wenn also die christliche Sittenlehre im Hinblick auf den göttlichen Factor alles Guten, aller wahren Freiheits- und Lebensbethätigung die Gnade zu ihrem Brennpunkte macht, ja ihr ganzes Lehrgebäude auf keinem anderen Fundamente als dem des göttlich freien Erbarmens aufzubauen sucht, so bewährt sie sich als eine evangelische. Im Evangelium erscheint die heilige Gesetzesforderung nicht abrogirt und zerstört, sondern thatsächlich, objectiv zur Erfüllung gebracht, um in dem Menschen subjectiv die stete Erfüllungsmöglichkeit zu beschaffen. Das Evangelium ist der Inbegriff jener köstlichen Lebenswahrheit, die in der Gewissheit gipfelt, dass der persönliche Gott, der die heilige Liebe ist, in Christo seinem geoffenbarten Sohne, dem Welterlöser, uns der Vater ist und durch das persönliche Zeug-

niss seines heiligen Geistes in dem bussfertigen Sünder die Sinnesänderung wirkt und ihn als einen an die Gnade Gottes Glaubenden in die Gotteskindschaft aufnimmt.

So ist durch das Evangelium als frohe Botschaft für das christliche Heilsleben jener trinitarische Grund gelegt, welcher als göttliche Causalität christlichen Gnadenstandes von tiefster ethisch-practischer Bedeutung erscheint. Nicht um ein rein transscendentes Dogma, nicht um speculative Erfassung innergöttlicher Geheimnisse handelt es sich hier. Denn der dreieinige Gott des Evangeliums, welcher eins ist mit dem persönlichen Gott der Gnade, muss bei jedem Pulsschlage christlichen Lebens als das erwärmende Herzblut, bei jedem Athemzuge des neuen Menschen als die ernährende Luft, bei jeder Bewegung des Gotteskindes als die motorische Kraft erfasst sein. Es lässt sich als die wesentlichste Aufgabe jeder christlichen oder evangelischen Ethik bezeichnen, in vollem wissenschaftlichem Zusammenhange darzuthun, dass christliches Heilsleben ohne jenen göttlichen Factor der Gnade, wie er in Gott als der trinitarisch sich offenbarenden Liebe wurzelt, gar nicht denkbar sei.

Um aber den trinitarischen Gottesbegriff als den wahrhaft ethischen zum Verständniss zu bringen, wird die christliche Moral speciell darlegen müssen, dass die Gnade Gottes des Vaters in Christo kraft des heiligen Geistes keine zwingende, terrorisirende und beengende, sondern eine befreiende und regenerirende Macht ist, die durch ihre zeugende Thätigkeit den Menschen zu überzeugen und eben dadurch zur Gotteskindschaft neu zu gebären, zur evangelischen Freiheit zu befähigen vermag.

Als das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ wird im Zusammenhange christlicher Ethik das Evangelium nur unter der Voraussetzung erfasst werden können, dass weder menschliche Selbstkraft und Initiative, wie der pelagianische Indifferentismus behauptet, noch die zwingende Uebermacht göttlich absoluten Willens, wie der prädestinatianische Determinismus lehrt, als die Quelle neuen Lebens in der Kindschaft dargestellt werde. Urquell evangelischer Freiheit ist der lebendige Gott als der in menschlicher und geschichtlich vermittelter Weise seinen Heilswillen offenbarend erkannt wird. Durch die ethische Theologie, Christologie und Pneumatologie wird der göttliche Factor unseres neuen Lebens als eine neuschöpferische, erlösende, begeisternde und eben deshalb befreiende Macht begriffen; mit anderen

Worten, in dem ethisch-trinitarischen Gottesbegriff wurzelt das Grundproblem aller Ethik: die tiefe Einheit göttlicher Nothwendigkeit und menschlicher Freiheit. —

Wenn aber Gott der dreieinige seine Geisteswirksamkeit nicht in zauberhaft magischer Weise, sondern heilsordnungsmässig durchführen, mit anderen Worten, wenn sie nicht zur Zerstörung, sondern zur Aufrichtung menschlicher Freiheit dienen soll, so wird solche Wirksamkeit den Gesetzen menschlicher Organisation und Lebensbewegung entsprechend sich vollziehen und kund geben müssen, wenn anders Heil, d. h. Wiederherstellung zu gesunder und normaler Entwickelung und Willensbethätigung der Erfolg sein soll. Wie der Geist des Menschen auf den Menschen nicht anders als durch Vermittelung des sinnlich gearteten Naturorganismus belebend zu wirken vermag, so will und wird der Geist Gottes als Factor sittlichen Lebens nimmermehr unvermittelt (d. h. unorganisch) geistiges Heilsleben erzeugen, indem er etwa rein innerlich (dynamisch) als Persönlichkeit sich dem einzelnen menschlichen Personleben bezeugt. Es giebt sich vielmehr der heilende und belebende Geisteswille eben als Evangelium d. h. nicht bloss als inneres, sondern als äusseres, sinnlich vernehmbares und hörbares Wort kund.

Das Wort aber des Evangeliums kann eine sittlich humane und humanisirende Macht für den einzelnen und dessen Lebens-Erneuerung nur werden, wenn es innerhalb einer geschichtlich entstandenen, organisch gegliederten Gemeinschaft als fort und fort bezeugte Ueberlieferung (Tradition) sich kund giebt, wenn es als ein Leben erzeugendes Wort der Wahrheit durch stete geistige Reproduction sich bewährt und in der christlichen Sitte Gestalt gewinnt.

Desshalb macht auch das Heilswort nicht bloss selbst eine fortlaufende Geschichte durch, indem es auf Heilsthatsachen sich gründend den göttlichen Liebeswillen in stetigem Fortschritt und in urkundlicher Verbürgung offenbart, sondern es muss das Evangelium, soll es anders als eine Kraft Gottes sittliche Frucht schaffen, in den fruchtbringenden Boden der Gemeinschaft als keimkräftiger Samen ausgesät werden, um auf dem Wege allmäligen Wachsthums die gesammte Gottesmenschheit in Christo zur reifen und vielgegliederten Ausgestaltung gelangen zu lassen. Die „Kinder des Reichs“ sind daher die aus dem guten Samen auf dem von Gott bestellten Acker dieser Welt organisch hervorgewachsenen, oder, nach einem anderen biblischen Bilde, die aus unvergänglichem Samen Wiedergeborenen. Das Wort Gottes

ist die wahrhaft organisirende und regenerirende Lebensmacht des Christenthums. Und eben daraus folgt, dass der Einzelne, wie er ein sündiges Weltkind als fleischlich geborenes Glied der alten adamitischen Menschheit ist, ein Kind Gottes sein und werden kann, nur als geistlich wiedergeborenes Glied an diesem Lebensorganismus, den sich Christus durch seinen Geist mittelst des Wortes anbildet.

Wir nennen diesen Organismus in seiner empirischen Erscheinung auf Erden die christliche Kirche und finden in ihr und den ihr eingestifteten Heilskräften und Heilsmitteln den Gemeinschaftsfactor sittlichen Lebens in dem specifisch christlichen Sinne verwirklicht. Damit meinen wir nicht irgend welche einzelne Confession oder Sonderkirche mit ihren concreten und äusserlich statutarischen Lebensformen. Für die gegenwärtige unvollkommene Entwickelungsform der christlichen Kirche und insbesondere für die zeitgeschichtliche Gestaltung derselben als einer kämpfenden und streitenden mag die confessionelle Sonderung allerdings als eine unumgängliche und providentiell nothwendige angesehen und bezeichnet werden. Für unsere Betrachtung handelt es sich hier zunächst um die allgemeinen und wesentlichen Grundlagen und Grundzüge aller Christengemeinschaft, wie sie objectiv in der Christum und seine Heilsgabe uns darreichenden und geistlich aneignenden Macht der Gnadenmittel (Wort und Sacrament) enthalten sind und subjectiv in dem geistgewirkten, die Versöhnung in Christo aneignenden Glauben der Gesammtheit bekenntnissmässig zu Tage tritt. Hier liegen auch die collectiven Lebensmächte sittlicher Erneuerung für das christliche Einzelsubject verborgen. Aus dem Born des in der Gemeinde lebenden Wortes Christi hat die christliche Persönlichkeit das Wasser des Lebens zu schöpfen. Aus dem Glauben und Zeugniss der ihn gebärenden und erziehenden Heilsgemeinde und schlechterdings nicht anderswoher kommt empirisch und geschichtlich dem Christen seine christliche Ueberzeugung, ja seine persönliche Gemeinschaft mit Christo! Wollte man doch ein für allemal dem Irrwahn Valet sagen, als wurzele die christliche Sittlichkeit ihrem Wesen nach in der unmittelbar persönlichen Gewissensüberzeugung des Einzelnen, in dem vom Geiste Christi ergriffenen und erfüllten individuellen Bewusstsein unseres Personlebens! Es widerspricht bereits den allgemein physischen und psychologischen Voraussetzungen unserer Geburt, unseres Daseins und unserer Entwickelung, dass der Einzelgeist als solcher zu der in Christo geoffenbarten

Lebens- und Liebesmacht Gottes in unvermittelte Beziehung treten soll.

Zwar wird, wie alles entwickelte geistige Leben, so auch die entwickelte christliche Sittlichkeit nicht zu denken sein, ohne bewusste Selbstbestimmung. Aus unserer obigen Darlegung des christlich Guten ergab sich bereits die Nothwendigkeit, dass je nach dem Entwickelungsstadium des christlichen Einzelsubjects auch ein entsprechendes Maass innerer bewusster Heilserfahrung die conditio sine qua non ist. Wir können diese im Bewusstsein der Einzelperson und in den Kämpfen des Einzelgewissens sich vollziehende Heilserfahrung als den persönlichen Factor neuen Lebens bezeichnen. Die Freiheit im evangelisch-christlichen Sinne ist ja nicht denkbar ohne erneute Willensbewegung. Je mehr diese in Folge eines ernsten Selbstgerichts und aufrichtiger Sinnesänderung in dem Einzelnen eine Macht wird, die ihn innerlich durchgeistet und begeistert, desto mehr wird sich in ihm annähernd das christlich sittliche Ideal verwirklichen. Alles was wir als Glaube, Liebe, Hoffnung im Zusammenhang mit der Genesis, der Bethätigung und Vollendung des Heilslebens bereits hervorgehoben haben (S. 172 ff.), kann ja nur in dem Maasse wahr sein und immer mehr wahr werden, als das Einzelgewissen, durchs Gesetz zerschlagen und gerichtet, durchs Evangelium geheilt und wiederaufgerichtet, auf Grund der Wiedergeburt in den Stand der Heilsgewissheit versetzt, mit vollem kindlichen Herzensvertrauen sich der Gnade Gottes in Christo getröstet und dieses Vertrauen, diesen Glauben in erneuertem persönlichen Liebesgehorsam und im Ringen nach dem Ziele der Vollendung als einen lebendigen erweist und practisch bethätigt.

Allein der Begriff der Wiedergeburt und die Idee der Kindschaft, — weisen sie nicht bereits darauf hin, dass Anfang und Fortgang des persönlichen Christenlebens mit Nothwendigkeit in der zeugenden Kraft eines Vaters und der gebärenden Thätigkeit einer Mutter ihren primitiven Ursprungspunkt haben müssen? Sonst wäre ein Christ ein Wunder im schlimmen, zauberhaft magischen Sinne. Die Natur und Signatur des Christenthums wäre Willkür und Gesetzlosigkeit. Statt eine geschichtliche Macht geistiger Welterneuerung zu sein sänke das Reich Christi zu einem pietistischen Conventikel von subjectiv erregten, wundersüchtigen und seligkeitsdurstigen Herzen herab.

Kommt denn je der Einzelne zum Glauben und zur Bekehrung ohne die christlichen Lebensbedingungen, wie sie in

der erziehenden Geistesmacht christlicher Tradition und in der organisirenden Lebensmacht christlicher Sitte enthalten sind? Ja noch mehr: ist überhaupt gesunde Lebensbewegung im christlich sittlichen Sinne möglich, ohne dass das Gotteskind sich eben als Kind weiss, d. h. nicht als eingebildet selbständiges Wesen mit schlechthin selbständiger Freiheitssphäre, sondern als ein Glied an einem grossen Ganzen, da Christus das wahrhaftige Haupt ist? Erscheint doch der Einzelne nur insoweit lebensfähig, als er mit dem schon vor ihm gesetzten Ganzen lebendig sich eint und durch die geistig sittlichen Lebenskräfte des Ganzen sich getragen weiss? Ist nicht gemäss der Natur des Menschen und der gattungsmässigen Qualität seines sündigen Gebahrens auch die erneute Freiheitsbewegung des begnadigten Sünders stets eine Gemeinschaftsbewegung, in welcher der Gemeingeist des Ganzen sich spiegelt? Oder will man Exarticulation für eine Bedingung gesunden Wachsthums der Glieder des Leibes ansehen! Wird nicht durch Unterbindung der Lebensadern die Bewegungsmöglichkeit gehemmt? Muss nicht Absterben und Fäulniss der Einzeltheile als die Folge der Desorganisation des Ganzen betrachtet werden? So kann auch der Christ sittlich gesund sich bewegen und entfalten, nur wenn er seinem Princip, seinem Lebensanfang (Wiedergeburt) entsprechend, weder in seinen Gedanken noch in seinem Thun, weder in der Theorie noch in der Praxis sich ablöst von dem einheitlichen Menschheitsleibe, welcher im Sinne des Christenthums alle Völker zu umfassen bestimmt ist und den man nach biblischem Ausdruck als das Reich Gottes zu bezeichnen pflegt.

So können wir denn auch die christliche Sittlichkeitsidee von keinem anderen als dem socialethischen Gesichtspunkte tiefer erfassen und sachgemäss beleuchten. Der göttliche, wie der individuelle Factor, die universelle Gnade Gottes in Christo und die persönliche Lebenserneuerung im Glauben, die Gotteskraft des Evangeliums und die geistliche Wiedergeburt des Einzelnen, — sie realisiren sich nur in der Form geschichtlich und natürlich gegliederter Menschheitsgemeinschaft, die als eine christliche heilsgeschichtlich und übernatürlich begründet, doch in gesetzmässig organischer Weise sich bewegt und vollendet. Denn in Christo dem Gottes- und Menschensohne hat sie ihr Haupt, die wahrhaft erneuernde und bewegende Lebensmacht; und so lange sie den Geist Christi im Wort und Sacrament lebensvoll bewahrt, werden auch in ihr Gott dem Herrn fort und fort die Kinder geboren werden, wie der Thau aus der Morgenröthe.

Die Idee des Reiches Gottes umschliesst nicht bloss das gesammte Gebiet christlich-sittlichen Lebens und Strebens, sondern bezeichnet recht eigentlich den Krystallisationspunkt, um welchen sich alle geistlichen Lebensinteressen auch des Einzelnen naturgemäss ansetzen sollen, um göttlicher Heilsordnung entsprechend sich specifisch christlich auszugestalten. „Es sei denn, dass jemand von neuem (ἄνωθεν) geboren werde, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh. 3, 5 ff.). In dem „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ (Matth. 6, 33) concentrirt sich auch das persönlichste Ringen des Christenmenschen. In der Bitte um das „Kommen des Reiches“ (Matth. 6, 10) gipfelt sein Gebetsleben. Das gesammte Evangelium ist nichts anderes als „das Wort vom Reich“ (*λόγος τῆς βασιλείας* Matth. 13, 19; *τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* Matth. 24, 14). Und als die Grundbedingung für den Empfang seines Reiches und den schliesslichen Vollbesitz desselben stellt der Herr das Kindwerden (Luc. 18, 17), die geistliche Armuth (Matth. 5, 3), kurz die im Verlust des eignen Lebens (Matth. 10, 39) sich kundgebende Selbstlosigkeit hin, ohne welche ein Hungern und Dursten nach der Gerechtigkeit (Matth. 5, 6) nicht denkbar ist. Selbst das Schaffen der eigenen Seligkeit mit Furcht und Zittern, das innerste unnahbare Heiligthum der persönlichen Gewissensnöthe und Anfechtungen, der gesammte christliche Kampf gewinnt eine universell sittliche Bedeutung und hat ein verbürgtes Ziel des Gelingens nur im Zusammenhange mit der gottgestifteten Ordnung des Heilslebens, welche im Reiche Gottes als dem Organismus des Heils alle Völker zu umfassen und dieselben zu Einer Gottesmenschheit in Christo zu einen die Bestimmung und die Kraft hat. Daher auch Christus wie die Apostel ihre sittlichen Mahnungen stets mit dem königlichen Reichsgrundgesetz der Liebe in Zusammenhang bringen und die vollendete Gemeinschaft mit Christo nicht denken können ohne das Reichserbe und die vollendete Reichsgenossenschaft seiner Glieder (Matth. 5, 44; 6, 33; 13, 31 ff. 38; 11, 37 ff.; 25, 34 ff.; 26, 29. Joh. 10, 16; 13, 34 ff.; 15, 4. 9. 17; 18, 36. Apstg. 3, 19. 24 f. Röm. 8, 16 f.; 12, 4 ff. 1 Cor. 10, 17. Gal. 3, 27—29. Eph. 1, 22 ff.; 2, 19 ff.; 4, 4-16; 5, 26 ff. Col. 1, 18; 2, 19. Ebr. 12, 22 ff. Jac. 2, 8. 1 Petr. 2, 5. 9 f. 1 Joh. 3, 1 ff.; 4, 7 ff. Off. Joh. 21, 3 ff.). Der persönlich sittliche Kampf des neuen und alten Menschen in uns — er hat seinen makrokosmischen Hintergrund an dem riesigen Kampf des durch die Erlösungsoffenbarung begründeten Gottesreiches mit dem

Weltreich, wie es in der natürlich sündlichen Menschheitsentwickelung Fuss gefasst hat. Das dort waltende göttliche Centralprincip wahrhaft geistlicher, selbstverleugnender Liebe soll den Sieg erringen über das hier herrschende dämonische Centralprincip des fleischlich selbstsüchtigen Egoismus. Die siegreiche Bewährung des Gottesreiches in seiner geistigen Uebermacht über die gottfeindlichen Mächte der Finsterniss lässt sich als jenes ideale Ziel aller sittlichen Entwickelung betrachten, bei dessen Verwirklichung der gottgeschaffene Naturboden der Menschheitsgeschichte, befreit von den Schlacken des Bösen, durch alle Läuterungsprocesse hindurch zur Verklärung gelangen soll, zu jener Verklärung, in welcher sich Idee und Erscheinung wahrhaft decken, Ideal und Wirklichkeit zu organischer Einheit und Schönheit herrlich durchdringen werden.

Diese universelle Idee des Reiches Gottes gestaltet sich innerhalb der zeitlich geschichtlichen Entwickelung nothwendig als Kirche. Die christliche Kirche ist nicht eine gesonderte Gemeinschaft neben dem Reiche Gottes; denn das „Reich der Himmel“ verwirklicht sich in der Zeit nicht ohne kirchlich geordnete, irdische Gemeinschaftsform. Gleichwohl will die Kirche als empirische Gnadenmittelgemeinschaft in ihrer zeitlichen und unvollkommenen Gestalt von dem „Reiche Gottes“ als der Gesammtheit der zum Heilsleben nothwendigen Gottesordnungen bestimmt unterschieden sein. Während das Reich Gottes alle, die Gottesgemeinschaft des Menschen begründenden Heilsstiftungen in den verschiedenen Entwickelungsstufen vom keimartigen Anfange bis zur idealen Vollendung umfasst, stellt die Kirche das Reich Gottes als Reich Christi in der Zeit des Kampfes und Kreuzes, in der Periode von seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft (Aufrichtung des „Reiches“) dar. Die Kirche ist also diejenige gegliederte Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt, in welcher das Reich Gottes für die gegenwärtige Zeit Fleisch und Blut gewonnen. Sie hat als Gemeinschaft des Glaubens in der Kraft Christi und seines Geistes den Sauerteig des Evangeliums in alle Welt zu tragen, um durch Wort und Sacrament, taufend und lehrend die Völker geistig und sittlich zu regeneriren, sie als den Einen, lebendigen Menschheitsorganismus in Christo, ihrem gottmenschlichen Haupte, dem Ziele gottgewollter und wahrhaft humaner Vollendung entgegenzuführen. —

So wird denn auch die Ethik ihre Aufgabe: die christliche Sittlichkeitsidee allseitig darzustellen, gar nicht durchführen

können ohne die kirchliche Gemeinschaft als die gegenwärtige Gestaltung des Reiches Gottes auf Erden dabei stetig im Auge zu behalten. Die sittliche Beurtheilung kann schlechterdings weder vom Religiösen, noch vom Kirchlichen abstrahiren. Insbesondere wird die christliche Sittenlehre den Character einer Socialethik nur so zu bewahren im Stande sein, dass sie als kirchliche Reichsethik sich bewährt.

Es leuchtet ein, dass diesem Anspruch nicht genügt wird, wenn man, wie meist in den christlichen Sittenlehren zu geschehen pflegt, die „Kirche" nur als ein Gebiet christlich sittlicher Lebensbethätigung am Schlusse, in dem practischen Theile des Systems, neben der häuslich-familienhaften und staatlich-rechtlichen Gemeinschaftsform behandelt; oder wenn man gar, wie die moderne Auffassung, selbst dort wo sie die religiöse Basis des Sittlichen anerkennt, nur zu häufig thut, „christlich" und „kirchlich" als Gegensätze ansieht, welche namentlich dort, wo es sich um sittliche Weltanschauung handelt, sich gradezu ausschliessen sollen. Und wenn nun gar das „kirchliche" als „confessioneller Standpunkt" sich entpuppt, so wächst die Antipathie aller für die humanen und sittlichen Culturaufgaben des Christenthums unklar Schwärmenden. Die Forderung, das christlich Sittliche ohne Beimischung des „Confessionellen" und „Dogmatischen" zu erfassen und darzustellen, wird leidenschaftlich, und die vielgerühmte und nach allen Seiten reichlich geübte „Toleranz" erlahmt oder wandelt sich in ihr schroffes Gegentheil gegenüber den angeblich verrotteten Ansprüchen einer confessionell ausgeprägten Glaubensüberzeugung. Getrieben von solchem anticonfessionellen Fanatismus, zeichnet man dann mit Vorliebe an dem Zerrbilde der „dogmatischen Kirche", welche mit ihrer Berufung auf einen „infalliblen Bekenntniss- und Lehrinhalt" die freie sittliche Entwickelung des christlichen Geistes ebenso zu lähmen geeignet sei, als das für „unfehlbar" ausgegebene Papstthum mit seinem hierarchisch organisirten und jesuitisch geleiteten römischen Kirchenthum.

Allein der von den Gegnern hervorgehobene, in allen Zeiten kirchlicher Entwickelung Gefahr drohende hierarchische Missbrauch bezeugt ja an und für sich schon die Wichtigkeit und Unumgänglichkeit kirchlicher Gestaltung der christlich sittlichen Lebenswahrheit. Denn was im Missbrauch zu solcher Macht erwachsen, was als extravaganter Terrorismus seinen sittlich schädlichen Einfluss in so colossalen Dimensionen geltend machen kann, muss doch ein eminent bedeutsamer Factor mensch-

lichen Lebens sein, muss einem wesentlich christlichen Bedürfnisse entsprossen sein. Die Wahrheit des Satzes: corruptio optimi pessima tritt hier, wie in jedem Missbrauch religiöser Principien zu Tage. Nie hat eine Religion ohne kirchliche Gliederung und Bekenntnissgestaltung ihre geistig sittliche, ihre bindende und befreiende, ihre das Leben umgestaltende Macht über die Gemüther beweisen können.

Von Anfang an hat auch das Christenthum nur als Kirche, d. h. als glaubende und bekennende Gemeinschaft existirt und die Welt überwunden. Wenn nun die Gefahr krankhafter Entwickelung und Ausartung des Kirchenbegriffs eine anerkanntermaassen grosse und gewaltige ist, wie sollte es nicht von centralem Interesse sein, das Wahre und Berechtigte der im Christenthum latitirenden kirchlichen Grundidee von den Schlacken des Missbrauchs zu läutern, um den ideal-sittlichen Gehalt derselben zu erfassen und eben dadurch, indem man das ethisch Berechtigte und Nothwendige in dieser Idee von dem sittlich Verwerflichen und Willkürlichen trennt, das Fundament für eine gesunde kirchliche Socialethik zu legen. Sonst schüttet man eben das Kind mit dem Bade aus und desorganisirt oder atomisirt das christlich-sittliche Leben. Ist Organisation ein Symptom der Lebensfähigkeit, so muss auch die lebendige und weltüberwindende Wahrheit des Christenthums sich stets als organisirende, das heisst eben als kirchliche Gemeinschaftsmacht bewährt haben und fort und fort von Neuem bewähren.

Dass aber in dem christlichen Gemeinleben, dem doch der einzelne Christ sein Dasein verdankt und seine geistige Nahrung entnommen hat, die confessionelle Ausgestaltung der religiösen Principien von durchgreifender Bedeutung für die gesammte sittliche Weltanschauung ist, das erweist sich einem Jeden, der die confessionellen Gegensätze in ihren sittlichen Consequenzen tiefer zu werthen und richtig zu beurtheilen im Stande ist. Nicht um zufällige Parteigruppirung und scholastisch-theologische Meinungsverschiedenheiten handelt es sich hier. Nicht als bloss individuelle Varietäten und national bedingte Spielarten christlichen Glaubens und Lebens wollen die verschiedenen Confessionen erkannt sein. Zwar macht sich in jedem Kirchenthum, in jeder Sonderkirche mit ihren eigenthümlichen äusseren Verfassungs- und Lebensformen ein lediglich zeitlich vorübergehendes und deshalb einseitig gestaltetes Moment geltend. Der geschichtliche Weltberuf der Kirche bringt es nothwendig mit sich, dass sie in wechselnden Formen die menschlich schwache und

unvollkommene Gestalt ihres Daseins ausprägt. Es ist eine unvermeidliche Beigabe ihrer Knechtsgestalt in der sündigen Welt, dass sie als streitende Kirche noch keine sichtbar vollendete Einheit darstellt, dass vielmehr in verschiedenen, zum Theil sich scharf befehdenden und ausschliessenden Kirchenthümern sich ihr irdisches und gebrechliches Dasein documentirt. Allein diese unvollkommene Erscheinungsform ihres Lebens und Wirkens, ihrer Organisation und Verfassung darf uns doch nicht hindern, die tief sittliche Bedeutung der ihr zu Grunde liegenden verschiedenen Principien zu erfassen und durch eingehende ethisch-religiöse Vergleichung den Kern der Wahrheit von der Spreu des Irrthums zu sondern. Wir sollten bei solchem Geschäft stets dessen eingedenk bleiben, dass nur aus Gegensätzen heraus die sittlich bedeutsame Wahrheit des Glaubens sich Bahn bricht und dass nur in solchem dialectischen Process die fermentative Macht der christlichen Lehre sich zu erweisen und ihre Triumphe zu feiern vermag.

Das Aufeinanderplatzen der Geister ist in dem Reiche dessen, der da bekennt, gekommen zu sein, ein Feuer anzuzünden auf Erden, die Lebensbedingung. Ja wir können sagen, der Gebrauch des geistigen Schwerdtes im Dienste der Wahrheit ist die nothwendige Voraussetzung gesunden Friedens innerhalb der religiös-kirchlichen Ausgestaltung christlichen Strebens. Jede salzlose Vermittelungs-Theologie tüncht mit losem Kalk. Der kampfscheue Quietismus, wie der wahrheitsscheue Unionismus, — sie erzeugen nur faulen Frieden. Die unklare Fusion der Bekenntnisse ist die Mutter der Confusion und muss nothwendig unerquicklichen und erfolglosen Streit und Zank gebären, weil der sachlich klare Kampfesboden fehlt und das Ziel des Ringens verschwommen erscheint. Die persönliche Animosität tritt an die Stelle grosser principieller Gegensätze und verbittert von vornherein die Stimmung der Kämpfenden. Selbst dem Unfug confessionellen Parteigezänkes und fleischlicher Polemik in rein scholastischem Interesse kann man am Erfolgreichsten dadurch entgegentreten, dass man in ruhiger und ernster Weise die kirchlichen Bekenntnissätze in ihren christlich sittlichen Voraussetzungen und Consequenzen würdigt und gegeneinander abwägt. Dadurch schwindet der Schein, als handele es sich hierbei lediglich um theoretisch-speculative und metaphysische Fragen. Dem leeren Gerede von der Gleichgiltigkeit des Dogma's für die ethische Lebensansicht oder von der Gleichgiltigkeit der Ethik gegen die kirchlichen Confessionsunterschiede kann man nicht

besser begegnen, als durch eingehende socialethische Beleuchtung der verschiedenen und zum Theil entgegengesetzten Confessionsstandpunkte. Es hat keinen Sinn, die Moral als „aus der Wurzel der Religion hervorwachsend“ anzuerkennen und gleichzeitig das „Kirchliche“ als „nicht zur Moral gehörig“ zu bezeichnen, wie neuerdings Pfleiderer (Moral und Religion 1872) im Anschluss an Rothe, Schleiermacher gethan. Man macht sich eines Selbstwiderspruchs schuldig, wenn man z. B. den „Rigorismus“ der calvinischen Moral und den derselben anhaftenden „ascetischen Geist“ als eigenthümliches Merkmal zugesteht und doch den confessionellen Character der Moral überhaupt abspricht. Rothe ist zwar in dieser Hinsicht insofern tiefblickender, als er die Entwickelung unseres ethisch-frommen Bewusstseins mit der Confession wenigstens in Zusammenhang bringt, indem wir, wie er sagt (Theol. Ethik §. 2, Anm. 2) „voraussetzen müssen, dass die confessionellen Trennungen auf wesentlich eigenthümlichen Modificationen des allgemeinen, christlich-frommen Bewusstseins beruhen.“ Allein auf dem Gebiete ethischer Speculation scheut er doch vor der Consequenz dieser Anschauung zurück, indem er alles „Kirchliche“ in die Dogmatik verweist und für das Object der Ethik als einer „speculativen“ Wissenschaft die confessionelle Bestimmtheit desavouirt.

Die centrale Wichtigkeit des Gemeinschaftsfactors auch für das christliche Heilsleben der Einzelpersönlichkeit wird aufs Klarste zu Tage treten, wenn wir ins Auge fassen, wie verschieden sich die christlich sittliche Weltanschauung gestaltet, je nachdem man vom römischen, reformirten oder lutherischen Gesichtspunkte Gehalt und Character der Ethik bestimmt. Namentlich muss uns daran gelegen sein, nicht bloss dem römischen Katholicismus gegenüber die wohl von aller Welt anerkannte ethische Differenz zu präcisiren (wie z. B. Merz, Reuter u. A. gethan), sondern auch ernstlich zu untersuchen, ob die oft als unbedeutend hingestellten Lehr- und Glaubensunterschiede der reformirten und lutherischen Kirche auf verschiedenen sittlichen Prämissen ruhen, resp. durch entgegengesetzte practische Consequenzen eine erhöhte Bedeutsamkeit gewinnen. In dem Maasse, als es bei solcher Vergleichung gelingt, die durchgreifende Wichtigkeit und sittliche Tragweite der confessionellen Gegensätze für die Gestaltung des ganzen Gemeinlebens klar zu erfassen, wird auch die Berechtigung und Nothwendigkeit confessioneller Ausprägung des Inhaltes der Sittenlehre, mit anderen

Worten des kirchlichen Characters einer jeden evangelisch-christlichen Socialethik in ein neues Licht treten.

Es scheint uns im Hinblick auf den gegenwärtigen Bestand des christlichen Bewusstseins überhaupt gar nicht möglich, bei der wissenschaftlich-theologischen Darstellung der Ethik „von der Confession abzusehen“ oder die Begriffe „christliche“ und „confessionelle“ Ethik als Gegensätze zu behandeln, es sei denn, dass wir mit den neueren französischen Schwärmern für eine „religion progressive“ (Alaux) oder eine „morale indépendante“ (Coignet) uns begeistern, um ins Blaue ethische Luftschlösser aufzuführen. Wenn Frank gegenüber der Martensen'schen Ethik, welche den Gegensatz zu Rom zwar scharf betont, hingegen „reformirt“ und „lutherisch“ mehr als zwei Spielarten und sich ergänzende „Eigenthümlichkeiten“ christlicher Lebensgestaltung betrachtet, in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche den Satz aufstellt: „Wir haben es mit christlicher Ethik zu thun, nicht mit lutherischer oder reformirter;“ — so scheint er mir seinem eigenen Standpunkte untreu zu werden. Denn er gesteht gleich darauf zu, dass der Lutheraner diese „christliche“ Ethik „mit derjenigen Erkenntniss der christlichen Wahrheit darstellen werde, wie sie ihm als Lutheraner eignet und insofern anders als der Reformirte.“ Dieses „Andersartige“ stellt sich also nicht in exclusiven Gegensatz zum universell „Christlichen“, sondern gilt demjenigen, dem seine Confession nicht bloss „Parteisache“ oder individuelle „Eigenthümlichkeit“ ist, als der specifische Ausdruck des wahrhaft Christlichen, wie es sich auf Grund des Evangeliums innerhalb des kirchlichen Gemeinlebens ihm erschlossen hat.

Bevor wir jedoch auf diese in der Ethik zu Tage tretenden confessionellen Principien eingehen, müssen wir einem Missverstande begegnen, der heut zu Tage allen denen nahe liegt, welche mit dem Anspruch auf „höhere Bildung“ den Abscheu gegen das „Confessionelle“ verbinden und nicht gewohnt sind, Person und Sache zu trennen. Bei jeder Betonung des „Kirchlichen“ sehen sie sich gemüssigt, sofort an bornirte Buchstabenknechtschaft, Dogmatismus, Infallibilität, Intoleranz, Ketzerriecherei, Verdammungssucht, Hierarchismus, Jesuitismus und dergleichen freundliche Ehrentitel zu erinnern. Es möge daher ausdrücklich hervorgehoben werden, obwohl es sich im Grunde von selbst versteht, dass wir nicht den sittlichen Standpunkt, geschweige denn den moralischen Werth und Character der einzelnen Personen je nach ihrer confessionellen Zugehörigkeit zu beurtheilen

oder gar über dieselben abzuurtheilen haben. Es handelt sich hier lediglich um moralische Collectivpersonen, die wir nach ihren Principien und sittlichen Grundanschauungen möglichst objectiv zu vergleichen, nach ihrer ethischen Physiognomie zu characterisiren gedenken.

Der Einzelne, mag er auch in einer bestimmten Confession leben und ihrem Bekenntniss zugethan sein, erfasst das Princip doch immer in individueller Färbung. Auch wird er je nach dem Stadium seiner geistigen und religiös-sittlichen Entwickelung entweder mehr kindlich-naiv oder mehr bewusst unter dem traditionellen Einfluss jenes Princips stehen. Daraus ergiebt sich, dass demgemäss auch eine verschiedene, sittliche Beurtheilung der Confessionsgenossen berechtigt und nothwendig erscheint, Endlich aber ist bei dem geistigen Contact und der erfahrungsmässigen Mischung der Confessionen der Standpunkt des Einzelnen oft ein Product verschiedener Factoren, so dass im practischen Leben die eigene Ueberzeugung und Handlungsweise auch mit anderen, ausser der eigenen Confession liegenden Bildungselementen versetzt erscheint. Je ruhiger und sachlicher wir aus der principiellen Eigenthümlichkeit der Confessionen ihre ethischen Consequenzen darzulegen und zu erklären im Stande sind, desto weniger laufen wir Gefahr, aus dem Gebiete der Socialethik in die der Privatsphäre personalethischer Beurtheilung hinüberzuschielen, d. h. über den Einzelnen ein absprechendes oder verdammendes Urtheil zu fällen.

Ausserdem handelt es sich für den vorliegenden Zweck nicht um Feststellung der dogmatischen Einzellehren. Nicht die formulirten Bekenntnisssätze sind es, welche uns hier interessiren. Wir wollen nicht eine ethische Symbolik auf historisch quellenmässiger Grundlage aufbauen, sondern nur aus den Grundprincipien und den eigenthümlichen, geschichtlich zu Tage getretenen Lebensgestaltungen der genannten drei Hauptconfessionen ihre characteristische sittliche Weltanschauung zu erklären und zu erschliessen suchen.

Wenn wir bei dieser Gelegenheit nur d r e i confessionelle Typen: den römischen, reformirten und lutherischen vorzugsweise berücksichtigen, so geschieht dies deshalb, weil sich unschwer die übrigen Denominationen in diese Hauptgruppen einordnen lassen. Der in ethischer Hinsicht wenig entwickelte Byzantinismus der griechischen Kirche wird im Grossen und Ganzen mit Rom in eine Kategorie gefasst werden können, und die englisch-schottische Kirche, sowie die einzelnen sectirerischen Confessions-

gemeinschaften werden ihre Verwandtschaft mit dem reformirten Typus nicht verleugnen können, während die lutherische Auffassung zwischen diesen beiden Gegensätzen eine eigenthümliche Mitte auch in ethischer Hinsicht zu bewahren sucht.

Auch ist es von höchstem Interesse, näher zu untersuchen, ob und inwieweit der römisch-katholischen Kirche durch die Neigung zur Creaturvergötterung ein ethnisirender Zug innewohnt, während in den reformirten Typen mit der eigenthümlichen creaturscheuen und rigoristischen Moral ein gesetzlich judaistisches Element sich zu verbinden scheint. Vielleicht wird es möglich sein, durch eine solche comparativ ethische Beleuchtung den beiden, dem Christenthum drohenden Hauptgefahren des einschleichenden Heidenthums und Judenthums näher ins Auge zu schauen, um auf dieser Doppelfolie das Wesen wahrhaft evangelisch-christlicher Moral in ein um so helleres Licht zu stellen. Ob das Princip evangelischen Lutherthums diesem Ideal entspricht, muss sich bei der näheren principiellen Untersuchung selbst herausstellen.

Von durchgreifender Bedeutung wird es dabei für unsere socialethische Grundansicht sein, vor Allem festzustellen, wie die römisch-katholische und die reformirte Kirche im Unterschiede von der lutherischen sich die Verhältnissbestimmung der von uns hervorgehobenen drei Factoren christlicher Sittlichkeit denken und welche Stellung namentlich dem Gemeinschaftsfactor zugetheilt wird. Aus dem letzteren Moment wird nicht bloss der specifische Unterschied der confessionellen Typen und ihrer gesammten sittlichen Weltansicht sehr prägnant zu Tage treten, sondern auch die Berechtigung und Nothwendigkeit socialethischer Behandlung und Präcisirung der christlichen Sittlichkeitsidee schlagend sich herausstellen. Es liegt eine unverkennbare Wahrheit in jener neuesten Darlegung des Franzosen Alaux, welcher im Interesse einer philosophie sociale einen Mittelweg zwischen römischem Katholicismus und reformirtem Protestantismus eingeschlagen sehen will. Im Protestantismus erblickt er — (nach seiner „religion progressive“ 1871. S. X) — das Uebermaass (excès) des individualistischen, im Katholicismus das Uebermaass des socialen Princips; dem Protestantismus fehle die Idee einer gegliederten Kirche, der Katholicismus seufze unter einem „geistigen Cäsar“ und verkenne das Recht der Gewissensfreiheit. Von einem zwischen diesen beiden Extremen vermittelnden Lutherthum ahnt der Verfasser nichts, kann auch kein Verständniss für dasselbe haben, da er den

alten Refrain von der Abolition des Dogma's mit Vorliebe singt, um die „reine Idee der Sittlichkeit“ ins Leben einzuführen. —

Es ist zunächst der Gegensatz römischer und reformirter Moral allezeit als ein schroffer bezeichnet worden. Man hat denselben meist so characterisirt, dass jene die objectiv kirchliche Auctorität als eine göttliche in den Vordergrund stelle, diese hingegen das Recht der christlichen Subjectivität wahre. Die römische Ansicht erhebe die Werkheiligkeit zum sittlichen Ideal und mache den gesetzlichen Gehorsam gegen das hierarchische Postulat zur Heilsbedingung. Die reformirte Ansicht lege allen Nachdruck auf die persönliche Glaubensgesinnung und betrachte die sittliche Lebensbethätigung als Frucht und Kennzeichen des Glaubens an die freie Gnade Gottes in Christo. Dort würde also der göttliche, so zu sagen der theologische, hier der persönliche oder anthropologische Factor der Sittlichkeit einseitig in den Vordergrund gestellt. Die lutherische Anschauung hingegen halte insofern die Mitte zwischen beiden Extremen inne, als sie die lebensvolle Durchdringung des universell Göttlichen und individuell Menschlichen, wie sie für den gläubigen Christen in Jesu, dem wahrhaften Gottmenschen, urbildlich verwirklicht sei, zum Centralpunkt der freien, aus dem rechtfertigenden Glauben geborenen christlichen Sittlichkeit erhebe. Daher werde auch in der römischen Kirche das Verhältniss des Einzelnen zur christlichen Gemeinschaft in Folge des einseitigen Auctoritätsprincips so gefasst, dass die Person in äusserliche Abhängigkeit von der hierarchischen Heilsanstalt als solcher gerathe. Die reformirte Kirche lasse hingegen die Gemeinschaft blosses Resultat des freien, religiös-sittlichen Congregationstriebes der einzelnen, christlich erregten Persönlichkeiten sein. Bei der römischen Ansicht werde also der Gemeinschaftsfactor christlicher Sittlichkeit in mechanischer Aeusserlichkeit bestimmt und einseitig übertrieben, ja zur Knechtung der Einzelgewissen gemissbraucht; aus der reformirten Lehre ergebe sich eine Unterschätzung des collectiven Factors, sofern die christliche Gemeinschaft auf rein dynamischem Wege von innen heraus durch das Bedürfniss und die innerliche Lebenskraft der gläubigen Subjecte sich bilde. Nur die lutherische Kirche sei im Stande jenes lebensvoll organische Wechselverhältniss zwischen Haupt und Gliedern, Gesammtleben und Einzelleben zu erfassen, wie es die normale Freiheitsbewegung des Einzelchristen als eines Gliedes am Leibe Christi ermögliche.

In dieser Characteristik liegt, wenn wir Geschichte und Gemeinleben der drei Confessionsgruppen uns vergegenwärtigen, ein unverkennbares Wahrheitsmoment. Niemand wird leugnen, dass der Romanismus das Auctoritäts-, der Protestantismus das Subjectivitätsprincip stärker betone, jener mit Gefahr des Hierarchismus, dieser mit Gefahr des Separatismus, jener auf Kosten der Freiheit des Einzelnen, dieser auf Kosten der Gebundenheit im Gemeinleben. Allein es sind das doch mehr nur Symptome, nicht principielle Thesen und Grundansichten. Und auch als Symptome sind sie nicht allgemein und von durchgreifender Bedeutung. Denn es ist bekannt, dass z. B. die römische Kirche bei all ihrer auctoritativen und hierarchischen Gesetzlichkeit, trotz ihrem Nachdrucklegen auf Werkheiligkeit, doch in Betreff der centralen, christlich-sittlichen Grundforderungen (der zehn Gebote und der innerlichen Sinnesänderung) in ähnlicher Weise der Laxheit sich schuldig macht, wie der alte Pharisäismus, wenn er das „Schwerste im Gesetz" hinter der Masse der Menschengebote zurücktreten liess; ja der Romanismus ist geneigt dem Einzelnen eine relativ grosse Freiheit und Ungebundenheit zuzugestehen, sobald nur äusserlich das kirchliche Decorum gewahrt und die Auctorität nicht verletzt wird. Hingegen lässt sich kaum bestreiten, dass gerade das reformirte Princip in seiner practischen Consequenz, in der kirchlichen Zucht und Gemeindeordnung, in der Lebensgestaltung und Lebensüberwachung der Einzelnen einen Rigorismus gesetzlicher Art (wir erinnern an Calvin und Knox) zu Tage treten lässt, welcher in alttestamentlich theocratischer Weise alle Freiheitsbewegung des Einzelnen zu lähmen droht. Woher kommt das? Wie erklärt sich diese Erscheinung, die man doch nimmermehr als zufällige Ausnahme oder als Abweichung vom Princip bezeichnen darf, sondern vielmehr als Consequenz desselben zu begreifen suchen muss?

Mir scheint die principiell ethische Grundverschiedenheit der Confessionen vorzugsweise in der Verhältnissbestimmung des göttlichen und menschlichen Factors sittlichen Lebens zu culminiren und sodann erst in der Auffassung des christlich-kirchlichen Gemeinlebens symptomatisch sich kund zu geben.

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass der Romanismus so zu sagen in monophysitischer Tendenz dazu neige, die irdisch-kirchliche Institution und traditionelle Lehrsatzung zu apotheosiren und wiederum alles Göttliche zu versinnlichen,

in menschlich creatürlicher Gestalt sich darstellen und verkörpern zu lassen. Selbst Christus, der lebendige Quell aller christlichen Sittlichkeit, soll im menschlichen Institut und in dem zeitlichen Repräsentanten desselben, in dem Oberhaupt der empirischen Kirche sich greifbar und sichtbar darstellen. Die Incarnation des Göttlichen ist in der Kirche, als der hierarchisch organisirten Heilsanstalt auf Erden, näher im Episcopat und endlich in dessen Haupte, dem Nachfolger Petri, eine constante und heilsgeschichtlich sich fortsetzende. Und die Inspiration, die untrügliche und unfehlbare Geistesmittheilung, ist dem hierarchischen Kirchenkörper derart verbürgt, dass das Wort Christi und der Apostel hinter der ergänzenden und stetig fortlaufenden Lehrtradition der Kirche zurücktritt. Dieses menschlich und hierarchisch organisirte Institut ist also auch die Heilsmittlerin und der Heilsbürge für das Seelenheil des einzelnen Christen. Nur in der Zugehörigkeit zu demselben und im Glaubensgehorsam gegen dasselbe wird ihm das Heil zu Theil. Gleichwohl wird in dem Einzelnen das Menschlich-Sündliche unterschätzt und die Fähigkeit selbsteigener Leistung überschätzt. Mit der Abschwächung des heiligen Gottesgebotes und mit der Verherrlichung der Menschensatzung geht nothwendig eine laxe Beurtheilung der Sünde Hand in Hand. Sobald der Einzelne durch Leistungen kirchlichen Gehorsams sich dessen würdig macht und in die rechte Disposition bringt, wird ihm die Gerechtigkeit eingegossen und durch kirchliche Handlungen versiegelt. Die sündige Lust ist als solche nicht wirkliche Sünde, sondern nur Anlass dazu. Der alte Mensch braucht nicht zu sterben, — er kann und soll fromm werden, und zwar durch Glaubensgehorsam und Liebeswerke im Dienste kirchlicher Vorschrift und Auctorität! Das ist der laxe Hintergrund dieser weltförmig ethnisirenden Moral, welche durch Creaturvergötterung und Apotheose des Menschlichen das Sensorium für die Mark und Bein erschütternde, tödtende Macht des Gesetzes ebenso verloren hat, wie sie andrerseits die evangelische Grundforderung der Sinnesänderung (Busse) und Wiedergeburt für den allein aus Gnaden zu rettenden Sünder verkennt. Ja selbst die katholisch-mönchische Weltflucht und die überreizte Gestalt ihrer Askese kann (wie z. B. ähnlich im Buddhismus) aus dem heidnisch-weltlichen Princip dieser Kirche erklärt und hergeleitet werden. Der Mensch, welcher als Glied dieser Kirche, im Gehorsam gegen das hierarchische Gebot, die sogen. evangelischen Rathschläge und die höheren, sogen. voll-

kommenen Pflichten erfüllt, wird als solcher verherrlicht und präconisirt. Er braucht nicht innerlich in täglicher Busse der Sünde zu sterben; er muss sich aber äusserlich der Welt entziehen, um in dem selbsterworbenen Nimbus sittlicher Vollkommenheit zu glänzen. Durch eigene Leistung, durch gute Werke erringt sich ein Jeder das Heil, das ihm zwar eben deshalb innerlich nie gewiss werden darf, aber durch die kirchlich-hierarchischen Organe und mittelst der sacramentalen Handlungen der Kirche zugesprochen und garantirt werden kann. So tritt für das Bewusstsein des römischen Katholiken zwar nie jene innere Heilsgewissheit ein, die ihn bei täglich erneuertem Selbstgericht und täglich neu begonnenem Kampf in dem Bewusstsein seiner Gotteskindschaft befestigen könnte; wohl aber droht eine Heilssicherheit einzuschleichen, die in der eingebildeten Garantie des kirchlichen Institutes wurzelt und thatsächlich dem Fleische, weil der Selbstgerechtigkeit und dem äusserlich werkheiligen Pharisäismus Raum giebt. — Das Entsittlichende dieser scheinbar weltflüchtigen, im Grunde weltherrlichen und creaturvergötternden Moral culminirt in der jesuitisch infallibilistischen Ausgestaltung derselben, in welcher wir lediglich die krankhafte, aber folgerichtige Vollendung derselben zu erblicken vermögen. Da wird alle sittliche Gesinnung, alle persönliche Ueberzeugung dem klerikalen Gemeinschaftszweck geopfert. Der Einzelchrist wird Mittel zum Zweck. Die Gewissen werden geknechtet unter das Joch des kirchlichen Gehorsams. Alle Freiheitsentwickelung erscheint gelähmt, aller Durst nach Erforschung der Wahrheit erstickt. Das kirchliche Institut mit dem unfehlbaren Papst an der Spitze wird zum Ideal. Die abschreckendste Creaturvergötterung macht sich breit, und die Menschensatzung masst sich usurpatorisch das Recht der Gottesoffenbarung an. Wir haben die Wandlung des Christenthums, der Religion der Freiheit und Liebe, in ein unduldsames, fleischliches, und doch scheinheilig theocratisch sich gerirendes Heidenthum als abschreckendes Beispiel vor uns.

Selbstverständlich liegt solche Ausartung zu wirklichem Antichristenthum nicht in der Tendenz der gesammten römischen Confession, geschweige denn in der bewussten Absicht der einzelnen Katholiken. Aber als Consequenz wird und muss sie sich überall dort geltend machen, wo man in falschem Objectivismus menschliche Auctoritäten zu absolut göttlichen stempelt und das Freiheitsrecht, sowie die innerlich psychologische Freiheitsentwickelung des christlichen Einzelsubjects mit Füssen tritt.

Wo das Institut als solches Selbstzweck ist, wo die Lehrsatzung der Kirche zum unfehlbaren Orakel wird, da haben wir den handgreiflichen orthodoxistischen Fanatismus, welcher die persönliche Glaubensentwickelung und christliche Characterbildung nach der gesetzlich kirchlichen Schablone misst und eben dadurch unmöglich macht. Daher ist auch trotz der Betonung des Gemeinschaftsfactors die römische Moral eine durchaus antisociale, wenigstens keine socialethische, weil dem Einzelnen die abstracte Auctorität des Kirchenthums in mechanischer Weise, d. h. im Widerspruch zur Psychologie und zu den persönlich geschichtlichen Voraussetzungen aufoctroyirt und eben dadurch die schöne und reiche Mannigfaltigkeit kirchlicher Gemeinschaftsgliederung zerstört wird. Indem die christliche Persönlichkeit auf dem Procrustesbett der äusserlich hierarchischen Kirche in ihrem Rechte verkürzt, ja geradezu erstickt und entseelt wird, muss auch der Gesammtorganismus die Zeichen der Desorganisation an sich tragen. Man kann ihm nur die Prognose der allmäligen Verwesung stellen. —

Anders, ja wie es scheint in jeder Hinsicht entgegengesetzt, steht es mit der reformirten Kirche. Sie hat eine Antipathie, ein wahres Grauen gegen Alles, was an Creaturvergötterung erinnert. Sie will die Wurzeln christlicher Sittlichkeit tief in den Boden der Gottesfurcht eingesenkt sehen. Aller Menschensatzung gegenüber soll, selbst mit principiellem Ausschluss kirchlicher Tradition, Gottes Wort und absoluter Wille allein entscheiden, was sittlich ist, was nicht. Die Unbedingtheit göttlicher Macht ist die Voraussetzung, die Verherrlichung göttlicher Ehre das Ziel alles sittlich berechtigten Strebens. Das Göttliche aber wird durchgehends in seiner absoluten Transscendenz fixirt. Es soll beileibe nicht mit dem Irdisch-Geschöpflichen und Zeitlich-Geschichtlichen amalgamirt, in dasselbe eingesenkt gedacht werden. Das hiesse ins Heidenthum Roms, in die Creaturvergötterung zurücksinken.

So wird denn im Gegensatz zum romanisirenden Monophysitismus oder ethisch bezeichnet: im Widerspruch gegen Roms Vergötterung der Menschensatzung und Vermenschlichung des Gottesgebotes einem durchgehenden Nestorianismus von Seiten der reformirten Lehre gehuldigt, d. h. ethisch ausgedrückt: es wird Gottes Wille in seiner starren Absolutheit und Alleinwirksamkeit zur sittlichen Norm erhoben und in ein gewissermassen abstractes Verhältniss zur Welt und zur gesammten Creatur versetzt. Obwohl in dieser Gottesverehrung ein Zug mystischer,

transscendentaler Frömmigkeit zu liegen scheint, hat man doch mit Recht von dem antimysterischen, d. h. rationalisirenden Grundzuge der reformirten Kirche gesprochen. Denn das wahrhaft Mystische geht auch in der sittlichen Sphäre mit dem Glauben an die tiefe und innige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und Endlichen, des Ewigen und Zeitlichen, des Geistigen und Leiblichen, der Nothwendigkeit und Freiheit Hand in Hand.

Im engsten Zusammenhange mit der reformirten Christologie und Gnadenmittellehre macht sich auch in ihren sittlichen Weltanschauungen jener Grundgedanke (infinitum non capax finiti) überall geltend. Wie in der urbildlichen Person und dem urbildlichen Leben Christi Göttliches und Menschliches nie voll und ganz sich zu durchdringen vermögen, wie vielmehr das Göttliche gleichsam über dem Wirkungskreise und der Erscheinung des Menschlichen schwebend, es weit überragend gedacht wird, so dass das Menschliche nie zum adäquaten Organ des Göttlichen zu gelangen, nie von demselben verklärt und verherrlicht zu werden im Stande ist; wie ferner in den Gnadenmitteln, in Wort und Sacrament, der sinnlich wahrnehmbare Ausdruck, das geschöpflich Elementare sich nimmermehr mit der Fülle des Göttlichen zu einen, realer Träger göttlichen Geistes zu sein vermag, indem der sinnliche Laut (Wort), wie das elementare Zeichen (Sacrament), ja die gesammte zeitliche Handlung neben der geheimen innerlichen oder überweltlichen Gotteswirkung einhergeht; — so wird auch im christlich sittlichen Leben das Gottesgebot als Ausdruck seines absoluten Willens in ein durchaus abstractes Verhältniss zu den menschlich-geschichtlichen Erscheinungen gesetzt. Es droht die Gefahr eines terroristischen Determinismus, einer äusserlichen Heteronomie. Weil göttliche Gnade und menschliche Freiheit nicht in ihrer tiefen Einheit erfasst werden, weil das herrlichste und reichste Problem sittlichen Lebens, eben jene Durchdringung der göttlichen Nothwendigkeit und menschlicher Willensbewegung nicht verstanden und bewahrt wird, tritt das gefährliche Dilemma ein: entweder mit Betonung des göttlichen Factors in prädestinatianischer Weise die menschliche Freiheit illusorisch zu machen; oder aber neben der göttlichen Machtwirkung die menschliche Mitwirkung in synergistisch-pelagianischer Weise zu betonen. Daher kommt es, dass in dem reformirten Bekenntniss, trotz dem Vorwalten des deterministischen Princips, eine Neigung zu gesetzlicher Werkheiligkeit und zum Synergismus nicht ausgeschlossen erscheint.

Man hat mit Recht bei tieferer Analyse der reformirten Grundanschauungen darauf hingewiesen (Schneckenburger), dass trotz der Hervorhebung der Alleinwirksamkeit göttlicher Gnade und trotz der Betonung der Rechtfertigung allein durch den Glauben eine eigenthümliche Lehre von den guten Werken bei den reformirten Theologen sich geltend macht, eine Lehre, welche auffallend an die römische Ansicht heranstreift, — ein neuer Beweis für den alten Satz, dass die Extreme sich berühren.

Wird nämlich der absolutistisch gefasste Heilswille Gottes zur alleinigen Causalität menschlichen Heilslebens und christlichen Gnadenstandes in der Kindschaft, so fragt es sich, wie der Mensch dieser seiner Bestimmung zur Seligkeit gewiss werden könne. Die Gnadenmittel, das Evangelium, die im Wort geschehende Zusage des Heils, sowie die sacramentale Vergewisserung derselben gegenüber dem Einzelnen, — sie sind und bleiben eine zweifelhafte Instanz, weil sie den verborgenen absoluten Willen (das decretum) Gottes über den Einzelnen nicht klar und sicher verbürgen. Die Gewissheit muss vielmehr aus inneren geistlichen Gründen des persönlich-christlichen Lebens entnommen werden. Das Heiligungsleben des Einzelnen verbunden mit dem rein innerlichen Zeugniss des Gottesgeistes muss ihm seinen Gnadenstand, resp. sein Prädestinirtsein vergewissern. So schleicht ein werkheiliger, synergistischer Subjectivismus durch die Hinterthür herein, trotz der theoretischen Geltendmachung der Alleinwirksamkeit Gottes und trotz der Hochhaltung des sola fide. Die sittliche Leistung des Christen erscheint nicht mehr als das freie Product jener kindlich zuversichtlichen und fröhlichen Gewissheit, wie sie auf Grund der allgemeinen Gnade Gottes durch Wort und Sacrament dem Einzelnen versiegelt worden ist. Es arbeitet sich so zu sagen der Einzelne ab, um im Gehorsam gegen das unbedingt geltende Gottesgesetz, gegen den absoluten Gotteswillen sich erst die volle Gewissheit seines Gnadenstandes zu erringen und zu befestigen. Der Heiligungsfortschritt wird also der Maasstab der Gotteskindschaft und Wiedergeburt; die eigene christliche Liebeswärme zum Thermometer göttlichen Erbarmens. Die Werke erscheinen zwar nicht als verdienstliches Mittel der Heilserwerbung, wie beim römischen Katholicismus, wohl aber gewissermassen als Mittel der Heilsvergewisserung, als subjectives Kriterium der Prädestination.

Daraus erklärt sich zum Theil wenigstens die eigenthümliche und in ihrer Leistungsfähigkeit imponirende Vielgeschäftigkeit des reformirten Wesens. Jener Martha-Character ihrer Moral, den man vielfach als besonderes Charisma bezeichnet und als beschämendes Beispiel dem lutherischen Quietismus gegenübergestellt hat, ergiebt sich als Consequenz ihres religiösen Princips. Im practischen Leben, namentlich in der Ausgestaltung kirchlichen Gemeinlebens, zeigt sich aber jene „Consequenz" nach ihrer krankhaften, gesetzlich rigoristischen Einseitigkeit; es ist die creatur- und naturscheue Moral, die sich gerade im reformirten Typus geltend macht.

Wir haben schon oben hervorgehoben, dass nach dem reformirten Princip die Kirche als Organismus des Heils mit ihrem Zeugniss und ihren Heilsmedien zurücktritt hinter der unmittelbaren Glaubens-Erfahrung des christlichen Subjectes, welches der göttlichen Gnade unmittelbar gewiss werden und das Leben der Wiedergeburt in der Heiligung documentiren soll. Gleichwohl, ja vielleicht gerade deshalb entwickelt sich in der reformirten Ethik, sofern sie das christliche Gemeinschaftsleben zu reguliren und zu ordnen unternimmt, ein pietistisch-gesetzlicher Zug, indem der Einzelne aus der gegliederten, natürlich organischen Stellung zum Gesammtleben herausgerissen, so zu sagen künstlich und auf Grund statutarischer Heiligungsvorschriften demselben eingeordnet wird.

Weil jenes christliche Grundmysterium: „Gott geoffenbart im Fleisch" — dem Reformirten nie zu tieferem Verständniss gelangt, weil nach seiner Meinung das Endliche nie voll und ganz vom Unendlichen durchdrungen, das Natur- und Creaturleben also auch nie in den Process der Verklärung aufgenommen, das Reale nie vom Idealen erfüllt und gesättigt werden kann, müssen auch die verschiedenen Gebiete des natürlich-geschichtlichen Lebens: Kunst und Wissenschaft, volksthümliche Sitte und Geselligkeit, Weltcultur und irdischer Beruf mit Misstrauen betrachtet und rigoristisch beurtheilt werden. Die Kunstscheu und poësielose Nüchternheit des reformirten Cultus ist bekannt. Die Strenge ihres Zuchtverfahrens characterisirt ihr kirchliches Gemeinschaftsleben. Aus Angst vor der Scylla des Paganismus, der heidnisch römischen Verweltlichung und Laxheit, geräth man in die Charybdis judaisirender Gesetzlichkeit. Es droht das Schreckbild der Theocratie auf Neutestamentlichem Boden. Die absolutistisch aufgefasste Gottesherrschaft vollzieht und realisirt sich in einem, Alles Einzelne vorschreibenden und die freie Bewegung der christlichen Persönlichkeit lähmenden Kirchenregi-

ment, wie wir es namentlich in den schweizerischen und schottischen, französischen und holländischen Gestaltungen reformirt kirchlichen Lebens geschichtlich verkörpert vor uns sehen.

Wundersam genug! Wie verträgt sich solcher Rigorismus gesetzlicher Art, solche zuchtsüchtige Unduldsamkeit mit jenem oben hervorgehobenen, einseitig innerlichen Subjectivitätsprincip? Scheint doch gerade das Zurücktreten des „Kirchlichen" der christlichen Persönlichkeit eine freiere Bewegung in Aussicht zu stellen? Will doch der reformirte Christ, wie z. B. Vinet diesen Gedanken fast leidenschaftlich durchgeführt hat, dem christlichen Individualismus im Gegensatz zum kirchlichen Gesammtleben und dessen Traditionen sein specifisches Vorrecht wahren? Will er nicht die Freiheit und Innerlichkeit, die Kraft und Wahrheit christlichen Glaubens retten und gegenüber der mechanischen Gewohnheit und Aeusserlichkeit des Massenchristenthums bewahren?

Wenn irgendwo, so können wir es hier an der Entwickelung des reformirten Princips beobachten, wie die einseitige Hervorhebung der christlichen Subjectivität auf Kosten der socialethisch gegliederten Gesammtheit die wahre, evangelische Freiheitsentwickelung zu untergraben droht. In dem Maasse nämlich, als die naturgemässe organische Gliederung und die derselben entsprechende reiche Mannigfaltigkeit christlichen Heilslebens verkannt, mit einem Wort das kirchliche Fundament des evangelischen Christenthums unterschätzt wird, macht sich die subjective Form persönlicher Frömmigkeit zum mehr oder minder alleinigen Masstab für dasjenige, was man im christlichen Sinne gesund ethische Entwickelung nennt. Je hervorragender und energischer dann die christliche Einzelpersönlichkeit in ihrem Heilsleben sich ausbildet und auswirkt, desto leichter wirft sie sich zur Leiterin und Beherrscherin der Uebrigen auf und octroyirt nur zu bald die individuelle Art, die eigenthümliche „Façon" ihres subjectiven Heilslebens der Gesammtheit als alleinseligmachende Heilsbedingung.

Diese Gefahr sehen wir bei allen sectirerischen Gestaltungen des Christenthums, bei allem pietistischen oder herrnhutischen Conventikelwesen sich geltend machen. Sobald das Gemeinleben nur als Frucht, nicht als die bereits vorhandene organische Grundbedingung des sittlich religiösen Lebens erkannt und verstanden wird; sobald man die Kirche als Sammlung wiedergeborener und im Heiligungskampf begriffener Personen ansieht und demgemäss meint machen und ausgestalten zu müssen:

wird das Personalbedürfniss und Personalgewissen der sogenannten „Erweckten“ zum Maasstabe der Beurtheilung für das gesammte kirchliche Leben erhoben. Die zarte Rücksicht auf die Entwickelungsstufen und verschiedenen Lebensformen christlicher Sittlichkeit wird ignorirt und mit der gesetzlichen Frömmigkeitsschablone die wahre evangelische „Freiheit eines Christenmenschen“ zu Grabe getragen. Die individuelle Form christlich subjectiven Gebahrens wird zum allgemeinen Gesetz. Der Rigorismus sonderlicher Heiligkeit und die Allüren erregten Gefühlschristenthums geben dann schliesslich jener widerwärtigen, pharisäisch exclusiven, vielgeschäftigen und intoleranten Selbstgerechtigkeit die bedenklichste Nahrung.

Wir sind, wie gesagt, weit davon entfernt, durch solche Characteristik der Schattenseiten des reformirten Standpunktes die sittlichen Leistungen seiner einzelnen Vertreter und das ernste thatkräftige Wesen in dieser ganzen Sphäre protestantisch kirchlichen Lebens zurücksetzen oder bemäkeln zu wollen. Wir wissen wohl, dass in praxi, namentlich auf dem Boden der deutsch-reformirten Kirche, sich manches anders gestaltet, ja sogar eine gewisse, dem Massenchristenthum schmeichelnde laxe und weltförmige Richtung in Folge des Indifferentismus gegen kirchliches Bekenntniss und kirchliche Tradition aufkommen kann und vielfach zu Tage getreten ist. In den streng reformirten Kreisen wiederum muss die grosse sittliche Energie und der vielseitige Reichthum christlicher Liebesarbeit auch dem Gegner dieses Standpunktes Respect einflössen. Namentlich kann und soll sich der Lutheraner an dem im Ganzen hervortretenden Eifer und dem Heiligungsernst der gläubigen Reformirten ein beschämendes Beispiel nehmen. Aber der principiellen Gefahr muss er trotzdem klar ins Auge schauen. Jenem creaturscheuen Subjectivismus, der in Folge der Verkennung der socialethischen Grundansicht den vielgegliederten Leib des wahrhaft gegenwärtigen Christus atomisirt und individualistisch zerfetzt, wird der evangelisch gesinnte Ethiker ebenso entgegentreten müssen, als dem römischen Objectivismus mit seiner Apotheose eines hierarchisch infalliblen Kirchenthums. Nur so kann es ihm gelingen, innerhalb der gottgesetzten Ordnung eines kirchlichen Organismus die gesunde „Freiheit eines Christenmenschen“ zu wahren.

Sehen wir näher zu, ob jene evangelisch kirchliche Auffassung des Christenthums, welche den Namen des Lutherthums sich nicht selber gegeben, sondern von ihren Gegnern im ge-

schichtlichen Verlauf confessionellen Kampfes wider Willen erhalten hat, — ob sie den beiden geschilderten Einseitigkeiten entgeht und mit ihren ethischen Principien wirklich die „goldne Mitte“ vertritt. —

Zunächst will ins Auge gefasst sein, dass die lutherische Reformation mit ihrem Centralgedanken nicht bloss gegen die im römischen Kirchenthum drohende ethnisirende Gefahr der Apotheose des Menschlichen, sondern vorzugsweise dagegen sich richtet, dass man in judaistischer Weise die gesetzliche Leistung des Menschen zur Heilsbedingung erhebe und die hierarchisch kirchliche Vermittelung an die Stelle des alleinigen Mittlerthums Christi und der in Christo geoffenbarten, universellen Gnade Gottes setze. Daher dürstet das evangelische Lutherthum vor allem nach der Befreiung vom Joch des Gesetzes auf Grund göttlich verbürgter Heilsgewissheit (certitudo salutis).

Das Bedürfniss, die Kirche aus ihrer „babylonischen Gefangenschaft“ zu lösen, geht Hand in Hand mit der Wahrung des Kleinodes der „Freiheit eines Christenmenschen“, welcher „im Glauben ein Herr aller Dinge“ und „in der Liebe ein Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan“ ist und mehr und mehr werden soll. Denn das Christenthum stehet nicht im Sein, sondern im Werden, in dem steten Fortschritt des Lebens auf der gottgesetzten, heilsgewissen Basis des rechtfertigenden Glaubens.

Im rechtfertigenden Glauben, als dem einzig denkbaren Empfangsorgan für die Gnade Gottes in Christo, ruht und wurzelt die demüthige Liebesgesinnung und aller kindliche Liebesgehorsam des Christen. Vor Allem wird hier jeder Selbstruhm zu Schanden. Der alte Mensch wird im Selbstgericht zerschlagen. Das ist Grundbedingung für alle gesunde, selbstlose Sittlichkeit. Der natürliche Pharisäismus findet dabei keinerlei Nahrung, weil die „tägliche Busse,“ wie es in Luthers erster These heisst, nicht als einzelne Leistung, sondern als ein „das ganze Leben“ währendes Sterben erscheint, in welchem „der alte Adam ersäuft werden“ soll. Und doch ist dieses Sterben, diese unter den Schrecken des Gesetzes und der Anfechtung des Gewissens sich täglich erneuernde Demüthigung und Sinnesänderung keine Selbstvernichtung. Denn sie ist nicht denkbar ohne freudigen und fröhlichen Aufblick auf den, dessen Gnade uns in Christo durch die Zusage des Evangeliums verbürgt ist. Die Gewissheit der Sündenvergebung erzeugt und nährt in dem zerschlagenen Herzen jenen gottgeschenkten Glauben, jenen kindlich vertrauenden Sinn, der sei es auch in Senfkorngestalt Keimpunkt eines

neuen Lebens werden muss. Der dankbare und fröhliche Kindessinn ist es, der mit der selbstlosen Empfänglichkeit für das Gute die wahre innere Lust und freudige Thatkraft zum Leben in der Liebe vereinigt.

Zwar stellt die calvinische Kirche ebenso wie die evangelisch lutherische die „Rechtfertigung allein aus Gnaden“ in den Vordergrund ihres Bekenntnisses und ihrer sittlichen Weltansicht. Gleichwohl gestaltet sich, wenn wir der Sache auf den Grund schauen, dieses Materialprincip der Reformation hier und dort sehr verschieden, sowohl was die theologischen Prämissen, als was die practischen Consequenzen betrifft. Bei den Calvinisten ruht dasselbe, wie wir sahen, auf einem abstracten Gottesbegriff, der mit seinem prädestinatianischen Hintergrunde der Freiheit und Heilsgewissheit des Christen Gefahr droht und in der Consequenz jenen starren gesetzlichen Rigorismus gegenüber allem Natürlichen und Creatürlichen erzeugt. In der lutherischen Auffassung hingegen ist jener rechtfertigende Glaube die Basis für die lebensvolle Einigung göttlicher Alleinwirksamkeit und menschlicher Lebensbewegung und zwar deshalb, weil der Glaube seinem Princip nach Gott und Mensch so zusammenfasst, dass — wie wir oben schon sagten, — Gottes Rath und menschliche That in ihm eins werden. Sein Princip, wie sein centraler Inhalt ist aber Christus, der lebendige und wahrhaft gegenwärtige Gottmensch, der Versöhner. Die christocentrische Natur des Glaubens ist nach lutherischer Betrachtungsweise der eigentliche Hauptgrund für seine ethische Fruchtbarkeit. Weil er „christologisch gesättigt“ ist, darum ist er auch das Palladium der wahren sittlichen Freiheit, die ja nichts anderes ist als das menschliche, freudige Geeintsein mit Gott, der Quelle alles geistigen und thatkräftigen Lebens.

In Christo allein ist uns die auch in moralischer Hinsicht gewaltige, unendlich fruchtbringende Wahrheit thatsächlich verbürgt, dass Gott und sein ewiger Wille nicht über der menschlich creatürlichen Schranke in vornehmer Transscendenz und Absolutheit schwebend gedacht werden darf, sondern dass er sich tief hineinsenkt ins irdisch zeitliche Dasein, dass er mit Menschen menschlich handelt und verkehrt, dass der unendlich persönliche Gott, der die Liebe ist, in menschliches Leiden und menschliches Mitgefühl hinabtaucht, um das Creatürliche und Menschliche zu sich zu erheben, zu heiligen, zu entschränken und zu verklären. „Gott geoffenbart im Fleisch“ (Deus capax finiti) — das ist nach lutherischer Auffassung jenes Kleinod des

Glaubens, in welchem uns zugleich die fröhliche Hoffnung verbürgt ist, dass alles Creatürliche und Irdische als solches die Fähigkeit und die Bestimmung hat, Ausdruck und Träger göttlicher Idee, göttlichen Lebens zu sein (finitum capax infiniti) und schliesslich, mit Ueberwindung und Aufhebung der allein hemmenden Schranken der Sünde ganz und in adäquater Weise zu werden.

Es ist dieser Glaube an des lebendigen Gottes reale Incarnation (Ensarkosis) und der materiellen Creatur ideale Verklärung (Apotheosis), jene tiefinnerliche Ueberzeugung von der Fleischwerdung Gottes und Geistwerdung der Natur, wie sie in Luthers christologischem Theismus überall durchklingt, durchaus nicht identisch mit der römisch monophysitischen Apotheose des Menschlichen und jener auf heidnischer Creaturvergötterung ruhenden Weltherrlichkeit der katholischen Kirche. Dazu hatte Luther ein viel zu tiefes Bewusstsein von der Sünde, von der ebendeshalb nothwendigen Kreuzesgestalt aller Versöhnungs- und Erlösungsoffenbarung, von der Unumgänglichkeit des aus der Anfechtung geborenen, steten geistlichen Kampfes (Busse). Wie Gott in Christo das Kreuz getragen, wie der Menschensohn nicht hatte, da er sein Haupt hinlegte, wie Er durch Tod zum Leben sich hindurchrang, wie Er den Schranken des Gehorsams und dem bitteren Kelch der Leiden zum Zweck der Versöhnung sich unterzog, so soll auch die Jüngerschaft Jesu ihr aus Gott geborenes Leben als ein mit Christo in Gott verborgenes unter dem Kreuze bewähren und mit Abthun aller weltförmigen Herrlichkeit den guten Kampf des Glaubens kämpfen, um mit Christo gekreuzigt im Geiste auch mit Christo zu erstehen. Luther hat daher einen Abscheu gegen die „Theologie der Ehren“ und weiss nur von einer „Theologie des Kreuzes.“

Allein mitten im Kampf mit der Sünde, trotz aller Schmerzen des Kreuzes, trotz der unverkennbaren Schranken und der Unvollkommenheit irdischen Lebens, weiss sich doch der Christ als eine neue Creatur, gehoben durch die Gewissheit der realen Gnadengegenwart Gottes in Christo, getragen durch die wahrhaftige Einwohnung des heiligen Geistes, durchdrungen von den Kräften des ewigen Lebens.

Dogmatisch prägt sich dieser mystische Grundzug der lutherischen Kirche der abstract-deistischen, reformirten Ansicht gegenüber vor Allem in der Christologie aus: in der Lehre von der Menschwerdung, von der Durchdringung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo (communio naturarum),

von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur (communicatio idiomatum), von der realen gottmenschlichen Allgegenwart des verklärten Herrn und Hauptes seiner Kirche (Ubiquität). Sodann aber erklären sich aus demselben die betreffenden Bekenntnissunterschiede in der Lehre vom Worte Gottes, von der Taufe, vom Abendmahl, von der Gnadenwahl und von der Einwohnung des dreieinigen Gottes in den Wiedergeborenen. Ueberall sucht der lutherische Glaube das Problem der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des Ewigen und Zeitlichen, der Nothwendigkeit und Freiheit zu wahren, selbst wenn die Speculation menschlichen Verstandes nicht zur begrifflichen, wissenschaftlichen Klärung und Durchführung desselben ausreichen sollte.

Diese dogmatischen Differenzen, welche hier weiter zu verfolgen nicht der Ort ist, zeigen sich durchgehends als ethisch bedeutsame in den practischen Consequenzen; — ein Beweis, dass es sich hier nicht um theologische Haarspalterei oder scholastische Formeln handelt, sondern dass — wenn auch dem einzelnen Christen oft unbewusst — die geschichtlich entwickelte kirchliche Dogmendifferenz einen Unterschied der gesammten geistig-sittlichen Weltanschauung theils zur Voraussetzung, theils zur Folge hat. Der confessionelle Kampf ist in solchem Fall nur der Ausdruck eines geistigen Principienstreites, dessen Tragweite nicht mit dem Maasstabe der dogmatischen Formel gemessen sein will. Luthers oft als hart verschrieenes Wort, das er den schwarmgeisterischen Zwinglianern gegenüber aussprach: Ihr habt einen anderen Geist — ist ein Zeugniss seines divinatorischen, überall das practische Leben berücksichtigenden social-ethischen Wahrheitssinnes. Denn wenn auch der Einzelne in seinem reflectirten Bewusstsein nichts davon ahnt, im Gemeinleben der Kirche, in der christlichen Tradition und Sitte giebt sich „der andere Geist“ typisch kund und erzeugt eine modificirte Collectivgestalt christlichen Seins und Gebahrens.

Vor Allem erscheint innerhalb des lutherischen Gedankenkreises das Recht des Creatürlichen und Natürlichen, wenn es nur in den Dienst der göttlichen Idee gestellt wird, tiefer erfasst und besser gewahrt als bei der von uns schon entwickelten reformirten, creaturscheuen Gesetzlichkeit. Der apostolische Satz: „Alles ist Euer“ und der ethisch bedeutsame Gedanke: „Alle Creatur Gottes ist gut, die mit Danksagung genossen wird“ — sie kommen nur innerhalb der lutherischen Gesammtanschauung zu vollem Verständniss und zu wahrer Anerkennung.

Denn im Glauben ist der Christ kraft seiner Gottesgemeinschaft und Gotteskindschaft „ein Herr aller Dinge.“ In dieser Welt, mitten im irdischen Beruf ist die Stätte seiner gottgewiesenen Lebens- und Liebesarbeit. Nicht ein geheimnissvoll verborgener transscendenter Rathschluss Gottes, nicht die eigene Werkleistung und die mühseligen Fortschritte seiner inneren Heiligung verbürgen ihm seine Wiedergeburt und Gotteskindschaft, sondern Gottes zuvorkommende Gnade in Christo, welche im Wort und Sacrament ihm die persönliche Erwählung und Sündenvergebung zusagt und in gottmenschlicher Weise mittheilt, ihn eben dadurch aus „der Hölle der Ungewissheit“ befreit. Und weil, wo „Vergebung der Sünden auch Leben und Seligkeit“ ist, weil der Christ seine „Gerechtigkeit“ weder erst selbst zu beschaffen, noch auf eine ganz ungewisse Gnadenwahl zurückzuführen braucht, weil er die „Gerechtigkeit die vor Gott gilt,“ durch evangelische Verheissung in Christo und durch sacramentale Versiegelung im Glauben hat und besitzt, schlägt sein Herz in dankbarer Gegenliebe Gotte entgegen und nimmt mit freudiger Zuversicht die Gaben aus seiner Hand, die uns im irdischen Berufsleben seine Güte darreicht. Daher Luthers goldene Lehre vom irdischen Beruf, welchen er als das gottgeheiligte Arbeitsfeld des Christen ebenso gegenüber der selbsterwählten Heiligkeit des römischen Mönchs- und Klosterwesens, als gegenüber der sonderlichen Frömmigkeit eines schwarmgeisterischen Mysticismus, kurz gegenüber aller falschen Weltflucht durchzuführen suchte. Daher die dem lutherischen Christen so selbstverständliche kindliche Freude an Kunst und Natur, an allen Früchten geistiger Culturentwickelung und volksthümlicher Production. Daher die dem reformirten Typus so unzugängliche, dem evangelischen Lutherthum so natürliche Ausgestaltung des religiösen Kultus in Bild und Handlung, in Kunst und Liturgie, ohne doch in den römischen Missbrauch der Apotheose irdischer Sinnbilder zu gerathen. Daher endlich die dem Reformirten, wie Katholiken gleich fernliegende fröhliche Heiligungslehre, welche den Christen nicht unter dem Joch des Gesetzes sich erst abarbeiten heisst, um eine Stufe sittlicher Vollkommenheit oder wahrer Wiedergeburt zu erklimmen, sondern ihn in der Nachfolge Christi als ein bereits in der Taufe wiedergeborenes und begnadigtes Gotteskind erscheinen lässt, wenn er nur vom Banne der Schuld befreit, die Luft der Gnade athmend, sich froh und dankbar in dem „Gesetze der Freiheit,“ in dem neuen Kindesgehorsam der Liebe bewegt.

Freilich droht, wie überall in menschlich-geschichtlichen Gestaltungen des Lebens, so auch hier dem lutherischen Christen die besondere Gefahr eines Antinomismus, einer einseitigen Betonung der Freiheit bis zur Geringschätzung gesetzlicher Selbstzucht und Selbstüberwindung. Diese Gefahr kann entweder als thatlose Selbstberuhigung (Quietismus) oder als begehrliche Weltförmigkeit (Laxheit) zu Tage treten, je nachdem der Einzelne gemäss seinem sündig gearteten Naturell (Temperament) mehr zu contemplativer Trägheit oder mehr zu genussüchtiger Vielgeschäftigkeit neigt. In Hinsicht dieser beiden seelengefährlichen Abwege kann und soll ihm das reformirt oder römisch geartete ernste Christenthum ein ethisch bedeutsamer Mahner und Warner sein. Mahnen soll er sich lassen durch den Heiligungseifer des Reformirten zu ernster, thätiger Arbeit in der Liebe, nicht um die Gewissheit der eigenen Gotteskindschaft erst zu gewinnen, sondern um sie nicht durch Ausartung in fleischliche Sicherheit zu verlieren. Und warnen soll er sich lassen durch die römische Weltförmigkeit und Creaturvergötterung, dass nicht sein Gewissen verunreinigt und die zerstörende Macht der sündigen Lust in allem Creatürlichen von ihm verkannt oder die Nothwendigkeit des heissen täglichen Busskampfes als Bedingung der Heilsbewahrung unterschätzt werde. Aber jene Mahnung und diese Warnung bedarf der lutherisch gesinnte Christ nicht in Folge des evangelischen Principes, auf welchem er steht, sondern in Folge der eigenwilligen Principwidrigkeit, in welche er durch seinen alten Menschen, durch seine sündigselbstsüchtige, faule oder genussüchtige Natur hineingezogen wird. Denn jenes Princip der „Freiheit eines Christenmenschen“ im wahren lebendigen Glauben fordert mit Nothwendigkeit (necessitate consequentiae) die Frucht der thätigen Liebe im Gehorsam gegen das Gottesgesetz. Und die im Lutherthum waltende, tief mystische Idee der innerlichen Durchdringung des Göttlichen und Creatürlichen berechtigt, wie wir sahen, keineswegs zu einer oberflächlichen Weltverherrlichung. Sie fordert mit Nothwendigkeit die im geistigen und sittlichen Läuterungskampf zu erringende Befreiung des Irdischen von den Schlacken des Sündlichen, auf dass die Welt unter dem Segen des Wortes vom Kreuz allmälig zur Verklärungsstätte göttlicher Macht und Liebe unter schweren Wehen herausgeboren werde. Daher der Christ, obwohl schon jetzt ein fröhliches und dankbares Gotteskind, doch weiss, dass er Gottes und seines Herrn

nur sein und bleiben kann, wenn er als ein rechter Kreuzträger seine Seligkeit zu schaffen sucht mit Furcht und Zittern. —

Zu erfolgreichem Kampf, wie zu kindlich fröhlicher Heilsgewissheit weiss sich aber der evangelisch lutherische Christ befähigt und erhoben nur innerhalb jener Heilsgemeinde, deren Glied er bereits durch die Taufe geworden. Nicht bloss in der Verhältnissbestimmung des universell göttlichen und individuell menschlichen Factors der Sittlichkeit steht die lutherische Lehre in der Mitte zwischen römischem und reformirtem Extrem, sondern gerade in der eigenthümlichen Auffassung des Gemeinschaftsfactors oder der Kirche erscheinen hier die Gefahren des einseitigen Objectivismus (Auctoritätsprincip) und Subjectivismus (Individualitätsprincip) glücklich überwunden oder wenigstens durch das wahre socialethische Princip in den Hintergrund gedrängt.

Zwar lässt sich nicht leugnen, dass historisch betrachtet die lutherische Reformation zunächst im Gegensatz gegen die römisch-kirchliche Bevormundung und Vergewaltigung der christlichen Einzelpersönlichkeit das Recht des gläubigen Subjects geltend zu machen suchte. Gegenüber der traditionellen Anmassung hierarchischer Heilssatzung und Heilsvermittelung musste vor Allem auf Grund göttlichen Wortes das allgemeine Priesterthum der Christen und die persönliche Erfahrung von der sündenvergebenden Gnade in Christo gerettet und gewahrt werden. Die Postulate des angefochtenen, nach Heilsgewissheit dürstenden und nach Befreiung vom Gesetzesjoch sich sehnenden Gewissens stellten sich in den Vordergrund. Diese tröstliche Gewissheit des persönlichen Gnadenstandes in Christo sollte durch kein willkürliches, menschliches Mittlerthum verkümmert werden, sondern einzig und allein in der göttlichen Zusage und Heilsordnung seine felsenfeste Basis und Bürgschaft haben.

In dem Maasse jedoch, als Recht und Bedürfniss der gläubigen Persönlichkeit und des christlichen Einzelgewissens von Seiten der reformirten und schwarmgeisterischen Bewegung in ungeschichtlicher Weise und heilsordnungswidrig in den Vordergrund gestellt wurden; in dem Maasse als folgerecht die kirchliche Tradition und Organisation, die Lehr- und Lebensgestaltung der christlichen Gemeinschaft in ihrer erziehenden Bedeutung verkannt, ja pietätslos zurückgedrängt ward: reagirte das gesund lutherische Bewusstsein und suchte die objectiv kirchlichen Grundbedingungen christlicher Glaubensentwickelung zu wahren.

Die bedeutsamen social-ethischen Consequenzen dieses Doppelkampfes zeigen sich uns in der gesammten Ausgestaltung des lutherischen Kirchenbegriffs, wie derselbe mit der lutherischen Christologie, Gnadenmittel- und Rechtfertigungslehre aufs Engste verwachsen ist.

Rom erhob das sichtbar-empirische Kirchenthum als vollendeten hierarchischen Mechanismus zum unfehlbaren, heilsmittlerischen Institut und schädigte dadurch nicht nur die Glaubensfreiheit der Einzelnen, sondern auch das Wesen der christlichen Kirche als geistlicher Heilsgemeinschaft. Die reformirte, mit den Sectirern und Schwarmgeistern sich berührende Anschauung betrachtete die Kirche nur als die unsichtbare Gemeinde der wahrhaft Gläubigen oder Prädestinirten, als eine Sammlung der vom Geist getriebenen Kinder Gottes, so dass die objectiv geschichtliche Macht der Kirche, als einer göttlich gestifteten Heils- und Erziehungs-Anstalt untergraben und subjectivistisch verflüchtigt ward. Die lutherische Lehre betonte hingegen die tief organische Einheit von kirchlichem Gesammtleben und persönlichem Glaubensleben in der von Christo gestifteten Heilsgemeinde, welche auf Grund der stiftungsgemäss verwalteten Gnadenmittel zugleich geistliche Heilsgemeinschaft und sichtbare Heilsanstalt auf Erden sei.

So erscheint die Kirche als das erlöste Volk Gottes, als der Tempel des lebendigen Gottes, da Christus der Eckstein ist, als Gottes Ackerwerk und Gebäude, als das königliche Priesterthum, als der Leib Christi, als die sichtbar-unsichtbare Reichsgemeinschaft, in welcher Christus, das gegenwärtige gottmenschliche Haupt, durch seine Geisteswirksamkeit in Wort und Sacrament sich eine bekennende Gemeinde des Glaubens (societas fidei et spiritus sancti) fort und fort erzeugt und lebensvoll eingliedert. Nur innerhalb der bereits vorhandenen, den ganzen Heilsschatz in sich bergenden Reichsgemeinschaft kann also auch der einzelne Christ heilsordnungsmässig die volle, freudige Glaubensgewissheit gewinnen und lebensvoll bewähren (extra ecclesiam nulla salus). Und doch steht der kirchliche Organismus des Heils nicht als äusserliches Rechtsinstitut mechanisch über den Einzelnen, um ihre Gewissensüberzeugung durch traditionell gesetzliche Auctorität zu knechten, sondern entwickelt sich als der Leib Christi in normaler Weise nur unter der Voraussetzung der lebensvollen Wechselwirkung von erziehendem Gemeingeist und persönlicher Glaubensüberzeugung (ubi spiritus sanctus, ibi ecclesia).

Demgemäss characterisirt sich dem lutherischen Bewusstsein die Kirche oder die geschichtliche Verwirklichung des Reiches Christi auf Erden weder als eine blosse innerlich-geistliche Personalvereinigung von eitel Gläubigen oder Heiligen (Freikirche im subjectivistisch-sectirerischen Sinne, „civitas Platonica"); noch auch als eine äusserlich gesetzliche, hierarchische Theocratie (Auctoritätskirche im papistischen Sinne); sondern als der religiös-sittliche Heilsorganismus, dessen normale Lebensbewegung allein von Christo ausgehend, durch das innige Wechselverhältniss des Ganzen und der Theile, des Hauptes und der Glieder bedingt erscheint (christliche Volkskirche). Unter solcher Voraussetzung wird auch die Mutterstellung der Kirche und ihre erziehende Aufgabe die Freiheit des einzelnen Gottes*kindes* nicht lähmen, sondern erst wahrhaft ermöglichen und zum Wohle des Ganzen naturgemäss, das heisst in diesem Zusammenhange: der christlichen Heilsordnung entsprechend sich gestalten und ausbilden lassen. Denn wo Pietät und Auctorität sich lebensvoll begegnen, da wird der Einzelne aus der Einsamkeit seines Fürsichseins in die seinem menschlichen Wesen entsprechende Gemeinsamkeit der geistlich-sittlichen Lebensinteressen hinausgerettet. Gerade durch die bewusste gliedliche Zugehörigkeit zum Ganzen erscheint die persönliche Macht und Freiheitsentwickelung des Einzelnen gehoben und wesentlich gestärkt.

Daher wird auch lutherischerseits die religiös-sittliche Bedeutung der kirchlichen Lehrtradition und *Bekenntnissbildung* für die Glaubensentwickelung des Einzelnen in das richtige Licht gestellt. Auf Grund göttlichen Wortes hat die Kirche als Glaubensgemeinschaft seit je her die Nothwendigkeit einer *bekennenden Antwort* erkannt. Sie formulirt ihr Bekenntniss, nicht um das Evangelium zu ergänzen, zu klären oder authentisch zu interpretiren. Sie will dasselbe nur vor alterirender Verunglimpfung schützen und im Gegensatz zu irrthümlicher Missdeutung ihren eigenen evangelischen Glauben schärfer präcisiren; — wir nennen das die *dialectische* Seite der Dogmenbildung. Um sich aber selbst in kampfreicher Entwickelung den biblisch begründeten Glaubensinhalt zum vollen Bewusstsein zu bringen, ist es unumgänglich, ihn fortschreitend neu auszugestalten und als Zeugniss des eigenen Lebens zu reproduciren; — wir nennen das die *organische* Seite der Dogmenbildung.

Das also auf dialectischem und organischem Wege ent-

wickelte kirchliche Bekenntniss hat aber trotz seiner zeitgeschichtlichen Form und unvollendeten Ausgestaltung doch an dem klaren biblischen Lehrgehalt eine ewige göttliche Basis. Für die Entwickelung des Einzelnen wie der Gesammtheit gewinnt es daher die Bedeutung eines regulirenden Factors, an welchem die innere, geistliche Zusammengehörigkeit der individuell mannigfaltigen Glaubensstandpunkte und des einheitlichen Gesammtlebens der Kirche gemessen werden kann.

Die Kirche als Gesammtheit braucht nothwendig zu ihrem Bestande ein der Reife ihrer entwickelten Heilserkenntniss entsprechendes klares Collectivbekenntniss. In dem Maasse als sie dasselbe aus dem Formalprincip der Schrift und dem Materialprincip des Glaubens immer neu zu begründen und lebensvoll, dem Zeitbedürfniss entsprechend zu bezeugen vermag, wird sie auf den Einzelnen einen überzeugenden und erziehenden Einfluss üben, ohne ihn in der Freiheit seiner Entwickelung zu stören. Der principiell klare Halt des Ganzen ermöglicht die zarteste Rücksichtnahme auf die mannigfaltigen, sittlich religiösen Bedürfnisse und Entwickelungsstufen des Einzelnen. Je stärker und nahrhafter die Speise der Mutter, desto gesunder die Lebenskost, die Milch des Evangeliums, mit der sie ihre Kinder zu versorgen vermag. Die unbestreitbare Regel, dass jeder Christ in individuellster Weise, in durchaus persönlicher Erfahrung, so zu sagen „nach seiner Façon“ das Heil allmälig erringen und erwerben muss, wird durch die Bekenntnissklarheit und Lehr-Entschiedenheit der Kirche nicht nur nicht aufgehoben, sondern in gesunder Weise bestätigt und sanctionirt. Denn je grösser die Garantie für die normale Lehrgestaltung des Ganzen, je klarer die Continuität einer innerlich fortschreitenden Bekenntnissbildung im Collectivorganismus, je fester die auf dem Princip der Lehre ruhende practisch-kirchliche Sitte sich geschichtlich als eine geistig erziehende und regenerirende Lebensmacht ausgestaltet, je zuversichtlicher das Vertrauen der Gesammtkirche zu der sieghaften Wahrheit des in ihr bezeugten Evangeliums sich begründet; desto ruhiger vermag sie diesen Geist der Wahrheit und des Glaubens ohne äusserliches Drängen und polizeilich staatliche Nachhülfe sich selbst auswirken zu lassen, desto duldsamer muss sie den Einzelnen in seinem noch unentwickelten Glauben zu tragen im Stande sein, desto freundlicher wird sie den Irrenden auf den rechten Weg zu weisen, desto ernstlicher an dem Widerstrebenden eine wahrhaft geistliche Zucht zu üben sich gedrungen fühlen.

Von diesem Standpunkte aus werden auch die beiden, oben von uns gekennzeichneten confessionellen Gefahren in Betreff der Stellung zur kirchlichen Lehrtradition am besten überwunden werden. Es braucht das Bekenntniss nicht indifferentistisch verflüchtigt zu werden, als käme es bloss auf die subjective Ueberzeugungstreue der christlichen Einzelpersönlichkeit an; — dadurch würde das christliche Gesammtleben atomisirt und desorganisirt und verlöre die Fähigkeit, seine weltgeschichtliche und volkserziehende Mission zu erfüllen. Noch auch soll die kirchliche Lehrsatzung als fertiges, articulirtes Dogma infallibilistisch fixirt und als gesetzliche Auctorität ohne Rücksicht auf die sittlich-religiöse Entwickelung dem christlichen Einzelsubject als Heilsbedingung octroyirt werden; — dadurch entstünde eine verdammungssüchtige Intoleranz; das christliche Gesammtleben verlöre durch schablonenhafte Mechanisirung die Fähigkeit, ein geistig erneuernder Sauerteig für die Lebensentwickelung der Völker zu werden.

Jener Indifferentismus ist die specifische Gefahr des reformirten Standpunktes. Er erzeugt die unklare Unionsdoctrin, welche mit der Fusion der Bekenntnisse nimmermehr die wahre Gemeinschaft fördert, sondern lediglich Verwirrung und unerquicklich gemehrten confessionellen Streit zur Folge hat. Ja wir haben oben bereits gesehen, dass aus solch indifferentistischem Subjectivismus keineswegs die Freiheit der geistlichen Lebensbewegung herausgeboren oder gefördert wird. Denn bei der Unklarheit und Machtlosigkeit des Gemeinschaftsfactors, bei dem Fehlen einer sachlich bestimmten und kirchlich sanctionirten Lehrgrundlage und Bekenntnissbasis wirft sich die hervorragende Einzelpersönlichkeit in bevormundender und dictatorischer Weise nur zu leicht zum Leiter der Massen auf. Sei es durch gesetzlichen Rigorismus in der Zucht, sei es durch liberalistische Phrasen und zündende Schlagwörter bestrebt man sich das zu ersetzen, was an sachlicher Lehrbestimmtheit und klarer geistlicher Organisation dem kirchlichen Gemeinleben mangelt. Und schliesslich tritt die bevormundende politische Gewalt sei es in der monarchisch-büreaucratischen Form des staatskirchlichen Regimentes, sei es in der social-democratischen Gestalt des „Gemeindeprincipes“ als klägliches Surrogat an die Stelle einer geistlich geordneten, auf der Lehr- und Bekenntnissgrundlage ruhenden Selbstverwaltung.

Die entgegengesetzte Gefahr der Intoleranz auf Grund einer für „unfehlbar“ gehaltenen kirchlichen Lehrtradition macht sich

beim Ultramontanismus geltend. Sie erzeugt jenen schroffen Doctrinarismus und fanatischen Orthodoxismus, welcher wesentlich darin besteht, dass man das Bedürfniss der Gesammtheit, einen articulirten Bekenntnissinhalt und eine bestimmte Lehrnorm zu besitzen, dem Einzelnen in unmittelbarer, ebenso ungeschichtlicher, wie unpsychologischer Weise gesetzlich aufzwängt. Man vergisst dabei vor Allem, dass die kirchliche Lehrtradition selbst, in geschichtlicher Allmäligkeit entstanden, nicht zu allen Zeiten der Kirche Christi als fertige Heilsbedingung gelten konnte, dass sie also, ein Resultat zeitlicher Entwickelung, auch nur in organisch allmäliger Weise dem Einzelnen angeeignet werden kann. Sodann aber verkennt man hier die individuell psychologischen Voraussetzungen für lebendige persönliche Glaubensüberzeugung. Es kann dieselbe nimmermehr durch einen clericalen gesetzlichen Machtspruch hervorgerufen werden, wenn sie anders als eine sittliche und geistige Lebenskraft sich erweisen soll. Daher denn im Ultramontanismus jene abschreckende Lehrtyrannei sich ausbildet, welche die regula fidei zu einem kirchenstaatlichen Gesetz erhebt und selbst die weltlichen Gewaltmittel bei der Durchführung ihrer dogmatischen Satzung nicht scheut.

So stehen sich also hier und dort die in ethisch-religiöser Hinsicht gleich bedenklichen Extreme und Krankheitssymtome kirchlichen Bekenntnisslebens gegenüber. Dort wird die kirchliche Lehrtradition als bedeutungslos, ja als störend für die Entwickelung des Einzelglaubens angesehen; hier wird sie überschätzt und zur abstracten Auctorität erhoben. Dort verkennt man den auf der Schrift ruhenden, im Worte Christi und der Apostel verbürgten ewigen Heilsgehalt kirchlicher Glaubenssubstanz; hier wird die bloss zeitgeschichtliche und deshalb unvollkommene Form derselben ignorirt. Dort desavouirt man in ängstlicher Scheu vor Allem, was Dogma und Menschensatzung heisst, die gesund organischen Bedingungen einer geschichtlich sich entwickelnden Glaubensregelung; hier macht man in ängstlicher Sucht nach gesetzlicher und auctoritativer Regelung des Glaubens den Buchstaben des Bekenntnisses zur knechtenden Fessel. Dort extravagirt der individuelle Geist; hier triumphirt die kirchliche Formel. Dort gilt die Freiheit im Sinne der individuellen Ungebundenheit als Losungswort; hier schreibt man den Gehorsam im Sinne der sclavischen Abhängigkeit auf das Panier. Dort winkt das rothe Gespenst eines liberalistischen

Massenchristenthums; hier droht das schwarze Schreckbild einer absolutistischen Hierarchie. Dort schäumen die uferlosen Wogen eines verschwommenen Unionismus; hier starrt der stabile Fels eines versteinerten Exclusivismus. Und wer will die Grenzen bestimmen, wo in praxi das eine Extrem in das andere übergeht, wo der Individualismus zur starren und rigoristischen Personaltyrannei wird und der Orthodoxismus in ein laxes „laissez aller" ausartet; wo die Freiheitstheorie zum Deckel der eigenwilligen Bosheit gemacht, und die Gehorsamsmaxime zum Mantel der Gesinnungslosigkeit gemissbraucht wird; wo der dogmatische Indifferentismus mit persönlicher Infallibilität und Intoleranz, und die kirchlich intolerante Infallibilitätsdoctrin mit subjectivem Indifferentismus naturgemäss sich amalgamirt.

So tief verschlingen sich im menschlichen Herzen die Gefahren des Abwegs von der gesunden Mitte religiös-kirchlichen Lebens. Und wer wagte es zu behaupten, die orthodoxen Vertreter lutherischen Bekenntnisses seien vor denselben bewahrt geblieben! Es liesse sich vielmehr aus der Geschichte lutherischen Kirchenthums bis auf den heutigen Tag eine traurige Blumenlese pathologischer Erscheinungen in dieser Hinsicht zu Stande bringen. Die tragischen Verirrungen nach der einen oder anderen, der pietistisch-subjectiven und orthodoxistisch-ultramontanen*Seite erscheinen für den Lutheraner nur um so schuldvoller, da sie eine innere Principwidrigkeit enthalten. Denn wir sahen, wie der gesund lutherische Kirchenbegriff und die mit demselben eng zusammenhängende Auffassung des kirchlichen Bekenntnisses gegen beide Extreme Front macht. Je nach der, zeitlich oder räumlich grade vorherrschenden Grundrichtung confessioneller Bewegung und kirchlichen Kampfes wird auch dem lutherisch gesinnten Christen die eine oder andre Gefahr drohen und daher von ihm scharf ins Auge gefasst werden müssen. Gegenüber allen pietistischen oder syncretistischen Kundgebungen christlichen Lebens wird er das Recht und die Nothwendigkeit kirchlicher Bekenntnissentschiedenheit und Lehrreinheit, also des socialen Factors christlichen Lebens betonen, sich aber dabei vor mechanischer und intoleranter Geltendmachung des kirchlichen Momentes auf Kosten der persönlich freien Glaubensentwickelung zu hüten haben. Gegenüber jeder jesuitisch-infallibilistischen Kirchlichkeit wird er das Recht und die Nothwendigkeit organisch allmäliger und wahrhaft ethischer Entwickelung christlicher Glaubensüberzeugung sich vergegenwärtigen, dann aber auch vor jenem Subjectivismus sich

bewahren müssen, welcher lediglich im Personalchristenthum den Stein der Weisen gefunden zu haben meint. In dem socialethischen Princip evangelischen Lutherthums, insbesondere in dem Glauben an die Eine, heilige, apostolisch-katholische Kirche, als der Heilsgemeinde des lebendigen und auferstandenen Christus, liegt die Schutzwehr gegen beide Einseitigkeiten tief begründet und gewährleistet. Das wird sich sachlich genauer darlegen lassen, wenn wir — und zwar stets im Interesse der Klärung des socialethischen Problems — die einzelnen lehrhaften Prämissen des lutherischen Kirchenbegriffs betrachten, wie sie in der kirchlichen Christologie, in der Gnadenmittel- und Rechtfertigungslehre zu Tage treten.

Bei der reich gegliederten Mannigfaltigkeit des kirchlichen Bekenntnissinhalts müssen die einzelnen Artikel der Glaubenswahrheit in ihrem religiös-sittlichen Werthe bemessen werden nach ihrem organischen Zusammenhange mit der evangelischen Grundlehre von der Sünde und Gnade. Da nun alle Sündenüberwindung und Gnadengewissheit lediglich in Christo, dem gottmenschlichen Versöhner, wurzelt (§. 12. S. 167), da die Rechtfertigung der Menschheit vor Gott und die Begnadigung des einzelnen Sünders zur Gotteskindschaft lediglich von Christi Person und seiner Heilsthat abhängt, so erscheint auch die Christologie als der eigentliche Brennpunkt der gesammten kirchlichen Auffassung unseres persönlichen Heilslebens. In dem Maasse als die einzelnen Glieder (Artikel) des Lehrorganismus nachweisbar mit dem christologischen Herzen zusammenhängen und von ihm ihr Lebensblut empfangen, wird sich die mehr oder weniger fundamentale Bedeutung derselben beurtheilen und feststellen lassen. Weil aber Christus der Kirche nur gegenwärtig ist kraft der Heilsmedien (Wort und Sacrament), und weil er für den Einzelnen das Lebensprincip wird nur kraft der Heilsaneignung oder der Rechtfertigung im Glauben, so werden auch im Zusammenhange mit der Christologie die Gnadenmittellehre und die Justificationstheorie den Schlüssel für das Verständniss des lutherischen Kirchenbegriffs in seiner sittlichen Bedeutung uns darzubieten im Stande sein. An diesen Lehren erscheint das lutherische Bekenntniss „in der Consequenz seines Princips."

Wie tief vor Allem das christologische Centraldogma in die socialethische Weltanschauung eingreift, lässt sich an dem nothwendigen Zusammenhange der lutherischen Lehre von Christo mit der betreffenden Lehre von der Kirche schlagend nachweisen. Wie Haupt und Glieder in dem grossen, geistlichen Ge-

sammtleibe der Christenheit sich zu einander verhalten, ist ja wesentlich bedingt durch die Auffassung der Person, durch deren lebensvolle Gegenwart in der Gemeinde die Bewegung des Gesammtorganismus sich vollzieht. Der in dieser Hinsicht oben schon im Allgemeinen characterisirte Unterschied der confessionellen Ansichten ist gradezu typisch geworden für die modernen Gestaltungen des Kirchenbegriffs in den socialen und politischen Kämpfen der Gegenwart.

Wird die Person Christi vorzugsweise nach ihrer menschlichen Seite als sittliches oder religiöses Urbild für das christliche Gemeinleben erfasst, so dass das Göttliche in ihm sich nie ganz und voll mit dem Menschlich-Geschichtlichen eint, sondern nur als ideales Moment über demselben schwebt, mit einem Wort: wird die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo nur als eine moralische, nicht zugleich als eine metaphysische und persönlich reale gefasst, — so haben wir die rationalistisch gefärbte Consequenz der reformirten Ansicht, nach welcher, wie wir sahen, das Göttliche dem Menschlichen gegenüber immer mehr oder weniger transscendent bleibt. Dann vermag auch die Christenheit, als gegliederte Gemeinschaft oder Kirche betrachtet, zwar geistig und moralisch von Christo geleitet, nicht aber real und geistleiblich von ihm getragen und durchdrungen zu werden. Aus Furcht vor der Verendlichung des Göttlichen und Vergöttlichung des Endlichen wird von dieser, auch in der modern gläubigen Vermittelungstheologie herrschenden Anschauung jenes tief organische Ineinander von Haupt und Gliedern verkannt, welches Paulus auf Grund alt- und neutestamentlicher Lehre unter dem Bilde der geistleiblichen Lebenseinheit von Mann und Weib darstellt (Eph. 5, 24—30) und als ein „von Seinem Fleisch und Gebein sein" zu bezeichnen wagt. Jener abstracte Idealismus reformirter Christologie, welcher in seiner Ausartung nicht mehr nestorianisch bleibt, sondern crass ebjonitisch wird, vermag die Christenheit oder die wahre Kirche nimmermehr als die Christo dem gottmenschlichen real gegenwärtigen Haupte einverleibte, gegliederte Gesammtheit (Leib Christi), sondern nur als die Gesammt*menge* der von dem Geiste Christi beseelten, d. h. in moralischer Hinsicht seinem Urbilde nachfolgenden oder von seiner religiösen Macht begeisterten *Personen* anzusehen. Daher die schon hervorgehobene Unterschätzung des Gemeinschaftsfactors in der ethischen Entwickelung des Christen als eines, dem Reiche Christi bereits vor seinem persönlichen Be-

wusstsein eingegliederten Gotteskindes. Daher die atomistisch-spiritualistische Neigung, den idealen Leib Christi, sobald er in die empirische Erscheinung tritt, als eine religiöse Congregation, als eine „evangelische Allianz“ gleichgesinnter Gotteskinder zu betrachten.

In schroffem Gegensatze gegen diese falsche Vergeistigung sucht der römische Katholicismus Christum und seine göttliche Natur ganz und gar in die irdische Sphäre des empirischen Kirchenthums zu bannen. Gemäss dem von uns bereits dargelegten ethnisirenden Apotheosirungsgelüste wird das menschlich hierarchische Institut zum Lebensorgan und mittlerischen Stellvertreter Christi auf Erden. In dem Stuhle Petri, als dem centralen Culminationspunkt des Episcopats und der priesterlichen Ordnung, erscheint die göttliche Macht und Auctorität Christi verkörpert. Die Incarnation wird eine permanente. Der infallible Papst ist nur die wahrhaft heidnische Consequenz dieses haarsträubenden, antichristlichen Materialismus, durch welchen das himmlische Haupt der Christenheit an eine irdische Localität gebunden oder in einem sündigen Menschen verkörpert gedacht wird. Der menschgewordene Gottessohn wird durch den gottgewordenen Menschensohn dethronisirt. Des Gottmenschen einzigartiges und ewiges Verdienst muss vor der heilspendenden Macht des menschlichen Hauptes der Christenheit auf Erden erbleichen. Dadurch wird eben jener crass realistische Kirchenbegriff erzeugt, in Folge dessen die Opferleistung des Priesters das vollgültige Opfer Christi in den Schatten stellt und der Materialismus des Dogma's die geistliche Freiheitsbewegung der Einzelnen illusorisch macht. Die hierarchische Anstalt als solche tritt mit ihrer für heilsmittlerisch gehaltenen Wirksamkeit an die Stelle der Geistwirksamkeit des erhöhten Christus und die Kirche, indem sie Christum vertritt, läuft Gefahr entchristlicht und mechanisirt zu werden. Der Segen christlich belebender, befreiender und erziehender Gemeinschaft wandelt sich in den Fluch einer, alles innere subjective Leben ertödtenden hierarchischen Willkürherrschaft, welche dem Einzelnen das Heil durch äussere Leistungen (opus operatum) und selbsterdachte Opfertheorie (Messe) zu garantiren sucht. Es ist das die giftige Frucht jener monophysitischen Christologie, die den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen verwischt und schliesslich, wie wir es bei den jesuitischen Extravaganzen des Ultramontanismus beobachten können, auch für den Gegensatz des Heiligen und Sündlichen das ethische Sensorium verliert.

Jenem Spiritualismus der reformirten und diesem Materialismus der römischen Doctrin sucht nun die lutherische Lehre mit ihrer eigenthümlichen Christologie dadurch zu begegnen, dass sie in ihrem Glauben an die gottmenschliche Person des Versöhners die Einheit im Unterschiede und den Unterschied in der Einheit bewahrt. Der tiefe christologische Realismus, der weder das Menschliche in Christo idealistisch verflüchtigt, noch das Göttliche in ihm materialistisch versinnlicht, sondern hier wie überall das Problem der persönlichen Vereinigung des Himmlischen und Irdischen, des Universellen und Individuellen, des Geistigen und Leiblichen, des Ewigen und Geschichtlichen im Glauben zu erfassen bestrebt ist, muss auch als der eigentlich lebensvolle Centralpunkt bezeichnet werden für die Idee der Kirche als des Leibes Christi, für jene lebensvoll ethische Auffassung des Heilsorganismus, kraft welcher die Betonung der Gemeinschaft nicht auf Kosten des Einzellebens, noch auch das Recht der persönlichen Glaubensentwickelung unter Preisgebung des Gemeinschaftsfactors sich vollzieht. Wird die gottmenschliche Person des Herrn als das verklärte und wahrhaft gegenwärtige Haupt seines Leibes erfasst, wird demgemäss die Kirche, die Gemeinde des gekreuzigten und auferstandenen, zum Himmel erhobenen und eben dadurch der Beschränkung entnommenen Christus als die Stätte seiner lebendigen Geistwirksamkeit erkannt, so wird auch die Gesammtbewegung dieses Organismus als eine von ihm und seiner sündentilgenden Gnade erfüllte, betrachtet, so dass das Glied vom Ganzen getragen und das Ganze in den Gliedern lebendig erscheint, in tiefster, unauflöslicher Wechselwirkung. Für Alles, was Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung der Glieder genannt werden mag, ist Er das alleinwirksame, alldurchdringende und alleinbeseligende Princip. Alle menschliche Handreichung, alle geordnete Gnadenmittelverwaltung (Amt) geschieht im Dienst und Gehorsam des Christus, an welchem der ganze Leib heranwächst zu dem ihm bestimmten Mannesalter. Wenn der, welcher spricht: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“ (Joh. 15, 1 ff.); wenn der, welcher seinen Jüngern in der Stunde leiblichen Scheidens verheissen hat: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“, (Matth. 28, 20); wenn der fleischgewordene, gekreuzigte und verherrlichte Gottessohn seine Gemeinde als „die Fülle dess, der Alles in Allem erfüllet“ (Eph. 1, 23) durchgeistigt und beseelt: — dann wird auch „einem Jeglichen unter uns die Gnade gegeben nach dem Maass der Gabe Christi und wir vermögen in allen

Stücken zu wachsen an dem, der das Haupt ist, Christus, aus welchem der ganze Leib zusammengefüget und ein Glied am andern hanget durch alle Gelenke, dadurch eins dem andern Handreichung thut nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seiner Maasse und machet, dass der Leib wächset zu seiner selbst Besserung und das Alles in der Liebe" (Eph. 4, 15. 16. vgl. Röm. 12, 4 ff.; 1 Cor. 12, 4 ff.). Das ist die auf evangelischem und apostolischem Grunde ruhende ächt lutherische Auffassung. Und durch den auf solcher Christologie sich erbauenden evangelischen Kirchenbegriff muss auch der socialethische Grundgedanke neu belebt und tiefer begründet werden: dass nämlich der einzelne Christ in dem Maasse frei und normal sich entwickelt, als er, gliedlich mit dem Herrn verbunden, innerhalb der Gemeinschaft, da Christus, der Gottmensch, der gekreuzigte, auferstandene und wahrhaft gegenwärtige Erlöser das Haupt ist, zur Wiedergeburt, Heiligung und Vollendung gelangt. So sind wir, nach Luthers kräftigem Ausdruck, in Christo „Ein Kuche", und unter einander Glieder. So bewahrheitet sich im lutherischen Gedankenkreise die ganze Fülle des paulinischen Wortes, dass in Christo alle Dinge unter Ein Haupt sollen zusammengefasset werden (ἀνακεφαλαιώσασθαι, Eph. 1, 10), beides das im Himmel und auf Erden ist, durch ihn selbst (vgl. Col. 1, 18—20). So vermeiden wir die Gefahr eigenwilligen subjectivgeistlichen Gebahrens, welches darin besteht, dass der Einzelne „nach eigner Wahl einhergehend, sich nicht hält an das Haupt (οὐ κρατῶν την κεφαλὴν), aus welchem der ganze Leib durch Gelenke und Fugen Handreichung empfängt und an einander gefügt wächset zur göttlichen Grösse" (αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ Col. 2, 19). So gewinnt jener wahre christlich humane Universalismus einen festen Boden, welcher in dem paulinischen Gedanken durchklingt, dass „wie sie in Adam alle sterben, sie in Christo alle lebendig gemacht werden" (1 Cor. 15, 21 f.), und dass wir „einen jeglichen Menschen (πάντα ἄνθρωπον) vollkommen darstellen in Christo Jesu, unserm Herrn" (Col. 2, 28).

Allerdings macht man der evangelisch-lutherischen Kirchenlehre und ihrem christocentrischen Kirchenbegriff vielfach den Vorwurf eines einseitigen und schwärmerischen Mysticismus, welcher sich auf die geheimnissvolle und schlechthin uncontrolirbare Geistwirksamkeit des gottmenschlichen Hauptes, des „Christus in uns" beruft. Dem gegenüber müssen wir gerade aus diesem Kirchenbegriff zu erweisen suchen, wie unberechtigt solch ein Vorwurf ist. Denn all jene von uns hervorgehobene Wirksamkeit vollzieht

sich ja in engstem Connex mit den organischen Existenzbedingungen kirchlichen Gesammtlebens, also nicht in unvermittelter oder magischer Weise, durch irgend einen verborgenen Einfluss Christi und seines Geistes, sondern lediglich auf dem klaren, von ihm selbst gebahnten Wege der Heilsordnung und der von dem Herrn selbst gestifteten Gnadenmittel. Die gesund-lutherische, kirchliche Grundansicht ruht zwar auf der Christologie, documentirt und bewährt sich aber weiter in der auch für die socialethische Auffassung höchst bedeutsamen Gnadenmittellehre, in der Lehre vom Wort und von den Sacramenten.

Auch in diesem Punkte wird sich die ethische Weltanschauung des Lutherthums im Gegensatz zur reformirten und römischen Einseitigkeit am klarsten illustriren lassen.

Von eminent socialethischer Bedeutung erscheint zunächst Luthers Lehre vom Worte, als dem nothwendigen Träger des neuschöpferischen Geistes Christi innerhalb des kirchlichen Organismus. Wie das ewige Wort (ὁ λόγος), in Christo Fleisch geworden, alle Dinge erzeugt und trägt, sie zu Organen geistigen Lebens und ewiger, immanenter Logik macht (Joh. 1, 1—3; 1 Joh. 1, 1 f.; Ebr. 1, 2 f.; 11, 3), so kann auch das Heilsleben in Christo nur durch das Wort hervorgerufen, entwickelt und vollendet werden. Das Wort ist aber ein solches Heilsmedium, welches zwar einerseits im tiefsten Sinne personbildend, den Einzelgeist zu beseelen und zu überzeugen geeignet ist, aber andererseits solche persönlich erneuernde und wiedergebärende Wirkung nie unvermittelt, ohne Gemeinschaftsgestaltung und Ueberlieferung auszuüben vermag. Die Sprache, der nothwendige Träger aller bewussten Geisteswirkung, ist durch und durch socialer und zugleich persönlicher Natur, documentirt uns also die Berechtigung und Nothwendigkeit, alle geistig-sittliche Erneuerung auch des Christen als eines aus dem unvergänglichen Samen des Wortes wiedergeborenen Gotteskindes (1 Petr. 1, 23; Jac. 1, 18 mit Luc. 8, 11; Mtth. 13, 38) unter den Gesichtspunkt der Gemeinschaft, der geschichtlichen Organisation und Tradition zu stellen. Denn keine Einzelperson wird mit Sprache und Wortverständniss geboren; sie lernt vielmehr beides erst inner der Gemeinschaft, wie wir das an jedem heranwachsenden Kinde beobachten können. So erfährt auch der Einzelchrist das Heilswort und seine befreiende Gnadenmacht an seinem Herzen nur im Zusammenhang mit dem kirchlichen Zeugniss und der kirchlichen Erziehung.

Während nun die reformirte Ansicht dazu neigt, das hörbare Wort als Gnadenmittel nicht bloss von dem geschichtlichen Boden kirchlicher Tradition zu emancipiren, sondern auch als sinnlich wahrnehmbaren Hauch (flatus vocis) von dem rein innerlichen persönlichen Zeugniss des Gottesgeistes mehr oder weniger abzulösen, läuft bekanntlich die römische Anschauung Gefahr, die menschliche Tradition im empirischen Kirchenthum an die Stelle des Gotteswortes zu setzen und den Einzelgeist von jeder persönlichen Berührung mit dem heilsgewissen und klaren Zeugniss des göttlichen Wortes abzuschneiden. Bei näherer Beleuchtung der ethischen Consequenzen dieser beiden extremen Ansichten wird sich zeigen, ob und inwiefern die lutherische Lehre auch hier die gesunde Mitte hält.

Der Göttliches und Menschliches ängstlich trennende Spiritualismus der Reformirten wagt es nicht, das Wort mit seiner leiblich-sinnlichen und creatürlichen Erscheinungsform als das volle und ausreichende, alle Heilsgewissheit uns vermittelnde und verbürgende Organ des Geistes Christi innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft anzuerkennen. Der verborgene ewige Wille göttlicher Gnadenwahl bleibt der unheimlich dunkle Hintergrund der Erlösungsoffenbarung, und eben daher kann das hörbare, zeitliche Wort nicht adäquater Ausdruck dieses Willens sein. Es geht höchstens die Geisteswirkung mit dem verkündigten Wort Hand in Hand; der Geist kann wohl simultan, während der Predigt und dem Zeugniss, wirken, braucht aber das letztere nicht als exhibitives Medium. Vielmehr muss der Christ innerlich im Gewissen die Versiegelung des Geistes persönlich erleben und erfahren; sonst kann er seiner Gotteskindschaft und Erwählung nicht gewiss werden. Daher wird auch der einzelne Mensch als erwähltes Gotteskind dem Worte unvermittelt gegenübergestellt und muss sich aus demselben seine geistliche Nahrung selbst zu schaffen suchen. Die Bedeutung, die das heilsgeschichtliche Schriftwort, die Urkunde der Offenbarung zunächst für die Kirche als Ganzes hat, tritt vielfach zurück. Die Nothwendigkeit, dem Einzelnen solch urkundlich Schriftwort durch das lebendige Zeugniss und den bekennenden Glauben der Kirche erst nahe zu bringen, wird verkannt, und eben deshalb die heilige Schrift, abgelöst von ihren historischen Grundlagen und allen traditionell kirchlichen Voraussetzungen, unterschiedslos und unvermittelt als schlechthin göttliche, absolute Norm für Glauben und Leben der christlichen Einzelpersönlichkeit zu allen Zeiten und unter allen Verhältnissen hingestellt. Daher einerseits die gesetzlich

rigoristische, ungeschichtliche Auffassung der Schrift als eines göttlichen Glaubens- und Lebenscanons für alle einzelnen Christen; daher jene buchstäbliche Inspirationstheorie und jene alttestamentlich theocratische Färbung, die sich in das reformirte Gemeindeleben eindrängt. Und doch schleicht von der anderen Seite eine Unterschätzung des hörbaren Wortes und der kirchlichen Ueberlieferung sich ein, so dass dem Einzelnen die gesund organischen Bildungs- und Erziehungsmittel für seinen Gnaden- und Heilsstand, somit aber auch die trostreiche Vergewisserung seiner persönlichen Gotteskindschaft entzogen werden. Es sind das Alles die ethisch bedenklichen Folgen jener schon oben beleuchteten abstracten Verhältnissbestimmung des Göttlichen und Menschlichen, des Universellen und Individuellen innerhalb der gottgesetzten kirchlichen Heilsordnung!

Ganz entgegengesetzt gestaltet sich auch hier die Ansicht des Romanismus mit seinem derben kirchlichen Realismus, oder richtiger gesagt, mit seinem geistlos-hierarchischen Materialismus. Die menschlich kirchliche Repräsentation wird mit ihrem allein entscheidenden Zeugniss zum unfehlbaren Orakel, und das in urkundlicher Schrift niedergelegte, prophetische und apostolische Gotteswort wird als solches illusorisch, willkürlich bei Seite geschoben. Die hierarchische Gemeinschaft bestimmt, was Glaubenssatzung sei, und was der Pabst ex cathedra dictirt, ist unbedingt gültiges Dogma. Dem Einzelnen wird selbst das Recht der Schriftforschung genommen. Alles Vertrauen zur Geistesmacht des evangelischen Wortes wird untergraben und Christi verbürgtes Zeugniss hintangesetzt. Denn in allen Streitfragen entscheidet die äusserlich kirchliche Auctorität, als einzige norma normans. Durch Menschensatzung wird das Wort Gottes von dem ihm gebührenden Leuchter gestossen und hört auf, das wahrhafte Heilsmedium zu sein. Es lässt sich hier die pathologische Consequenz des römischen Princips, die Apotheose des Menschlichen nicht verkennen. Ihr äusserlicher Kirchenbegriff prägt sich in ihrer Lehre vom Wort zu handgreiflicher Deutlichkeit aus. Indem das Wort zu hierarchischer Satzung degradirt wird, hört es auf eine ethisch befreiende und personbildende Macht der Wahrheit zu sein. Das Persönliche wird vom kirchlichen Collectiv-Interesse absorbirt und ebendadurch auch die geistig erneuernde und weltüberwindende Lebenskraft der Gemeinschaft selber in Frage gestellt.

Wenn nun Luther mit seinem: „das Wort sie sollen lassen stahn!“ dreinschlug und dieses Schwerdt des Geistes unbarm-

herzig gegen seine hierarchischen Feinde schwang, so ist es natürlich, dass ihm zunächst die persönlich trostreiche Macht dieses Wortes auf Grund der Erfahrung seines angefochtenen Gewissens in den Vordergrund trat. Ebendeshalb ward ihm die Schrift nicht zu einem „papierenen Pabst“, sondern zu einer „Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben“ (Röm. 1, 16). Sie galt ihm als die urkundliche Verbürgung für das in der Kirche gepredigte, lebendige, Wahrheits-Zeugniss von der Vergebung der Sünden in Christo. Und dieses auf die Schrift gegründete Zeugniss sollte in der christlichen Gemeinde fort und fort erschallen, um die Schriftwahrheit als die göttliche Lebensmacht in dem Bekenntniss der Kirche zu erweisen. Daher ist die lutherische Kirche als eine Kirche des Wortes auch nothwendig eine bekennende, in ihrer Lehre das gemeinsame Wortverständniss deutlich bekundende.

So wird das Wort Christi zum keimkräftigen Samen aller geistlichen und sittlichen Erneuerung auf dem Boden kirchlichen Gemeinlebens und innerhalb desselben für den Einzelnen. Einerseits wird der kirchlichen Tradition ihre volle Bedeutung gewahrt, sofern das gottgegebene Wort doch nie ohne Antwort der Gemeinde, nie ohne bekenntnissmässiges Zeugniss des Glaubens innerhalb der Christenheit wirken und seine Mission in Zeit und Geschichte erfüllen kann. Andrerseits soll die kirchliche Tradition nicht bloss am urkundlich apostolischen Wort als der göttlichen Norm gemessen, sondern auch stets, aus dieser einzigen christlichen Wahrheitsquelle neu geschöpft und reproducirt, als belebendes und befruchtendes Heilsmittel über die Fluren kirchlichen Gemeinlebens geleitet werden. Das Wort in seiner gottmenschlichen, Christum und seinen Geist in sich tragenden Natur bewährt sich ebenso als das geistliche Subsistenzmittel der christlichen Gesammtheit, wie als felsenfester Trostgrund für die einzelne heilshungrige Seele. Ja nur durchs Wort, welches ja auch im Sacrament die einige Heilskraft ist, kann das einzelne sündige Menschenkind als neugeborenes Gotteskind in den Organismus des Heils, den Leib Christi eingegliedert und in dieser Gemeinschaft seines Glaubens fröhlich gewiss werden.

Nach lutherischer Auffassung erscheint also das Wort als der specifisch geistliche Factor christlichen Lebens im wahrhaft socialethischen Sinne. Es ist das universell wirksame, für die Gesammtheit heilsordnungsmässig nothwendige, der Gesammtheit in der Schrift urkundlich verbürgte, durch die Gesammtheit dem Einzelnen zu überliefernde Gnadenmittel. Und doch muss

innerhalb der Gesammtheit das Einzelindividuum die persönliche Erfahrung von seiner zerschlagenden und aufrichtenden Kraft machen. Nicht ein hierarchischer Machtspruch der Theologen in Betreff der Inspiration dieses Wortes, nein das innerste Heilsbedürfniss und die geistliche Befriedigung desselben muss dem einzelnen Herzen die Wahrheit jenes Wortes bezeugen und versiegeln. Die aus dem Kampf der Anfechtung und des natürlichen Zweifels geborene eigenste Glaubenserfahrung, nicht aber die terrorisirend gesetzliche Vorschrift der Kirche vermag den Christen von der Gotteskraft und Lebenswahrheit dieses Wortes zu überzeugen. Je lebendiger nach lutherischer Auffassung die Kirche als Gesammtheit das Wort sich aneignet und in ihrem Dogma, in ihrem Symbol, in ihrer ganzen amtlichen Verkündigung sich zu demselben bekennt, als zu ihrer einzigen normativen Lehr- und Lebensquelle; je klarer das gute, weil schriftgemässe Bekenntniss der Kirche zu Recht besteht: desto freier kann sie die geistliche Entwickelung des Einzelnen sich allmälig gestalten lassen unter der schützenden Aegide des collectiv kirchlichen Glaubens. Ihre Toleranz gegen das Einzelgewissen erscheint nicht gehemmt, sondern wesentlich bedingt durch die Entschiedenheit und Festigkeit ihrer überzeugungskräftigen Principien im Grossen und Ganzen. So allein wird die sittlich berechtigte, d. h. liebevolle christliche Toleranz geübt, welche stets das Gegentheil ist von principlosem Indifferentismus. —

Was an der kirchlichen Lehre vom Wort im Allgemeinen, das tritt bei der Lehre von den *Sacramenten* specialisirter zu Tage; denn das eigenthümliche Wesen der letzteren ruht ganz und gar auf dem Wortbegriff. Hier lässt sich die innige Verwachsenheit lutherischer Auffassung mit dem, was wir die gesund kirchliche oder socialethische Weltansicht nennen, vielleicht am deutlichsten darthun. Denn in dem Sacrament, als dem in Handlung verkörperten und unter elementaren sichtbaren Medien dargereichten Wort, ist das gottmenschliche Haupt seiner Gemeinde in geistleiblicher Weise gegenwärtig, um vor Allem dem Einzelnen seinem individuellen Bedürfniss gemäss die Heilsmittheilung zu vergewissern durch thatsächliche Eingliederung desselben in den Leib der Kirche und durch stetige Ernährung des Gliedes mittelst der Lebenskräfte des verklärten Hauptes. Die universelle, wiedergebärende und erneuernde Heilswirkung des Geistes Christi im Wort soll durch *Taufe* und *Abendmahl* als durch gottgestiftete Handlungen dem Einzelindividuum als solchem speciell und persönlich applicirt werden. Und doch

geschieht diese individualisirende Application nur als eine Function des christlichen Gemeinlebens. Denn die Sacramente als die kirchenstiftenden und kirchenerhaltenden heiligen Handlungen sind im vollsten Sinne Reichsstiftungen Christi, welche die tiefinnerliche Wechselbeziehung von christlichem Person- und Gattungsleben documentiren. Eben diese socialethische Bedeutsamkeit der Sacramente wird nur im Zusammenhange evangelisch-lutherischer Lehre vollkommen gewahrt.

Die reformirte Grundansicht mit ihrem rationalisirenden, antimysterischen Zuge entkräftet die reale und objective Heilskraft und Wirkung der Sacramente. Sie betrachtet dieselben nicht als exhibitive Medien der Gnadenmittheilung, sondern nur als Zeugnisse, sinnbildliche Symbole derselben. Ihre Heilswirkung erscheint theils (metaphysisch) von dem verborgenen Rathschluss göttlicher Prädestination, theils (ethisch) von der geistlichen Stimmung und dem Glaubensmaass der christlichen Einzelpersönlichkeit bedingt. So wird die Taufe zu einem blossen Zeugnisse (testimonium) der Zugehörigkeit des Einzelnen zum Reiche Christi (zum foedus gratiae) und das Abendmahl zu einer Glaubensstärkung für den, welcher sich in geistlichem Hunger und Durst zu dem im Himmel thronenden Christus persönlich zu erheben vermag. Daher denn die Kindertaufe von diesem Standpunkte aus höchstens gestattet, nicht aber in ihrer heilsordnungsmässigen Nothwendigkeit und kirchenbildenden Bedeutsamkeit nachgewiesen werden kann. Das Abendmahl aber verliert seine für die persönliche Heilsvergewisserung wesentliche Bedeutung, indem die geistliche Lebensernährung der Glieder Christi durch dessen verklärte, wahrhaft gegenwärtige Leiblichkeit bezweifelt oder direct geleugnet wird. Hierbei ist es höchst characteristisch, dass das Sacrament mit seiner objectiv-kirchlichen Bedeutung auch den wesentlichen Trost, so zu sagen die geistlich erneuernde Hebelkraft für das verzagte und angefochtene Einzelgewissen einzubüssen droht. Denn die Segenswirkung nicht bloss, sondern auch die Realität der Heilsgabe erscheint lediglich bedingt durch das Maass geistlicher Erregung und innerer bewusster Empfänglichkeit der Einzelperson. Die specifisch wiedergebärende, tragende, hebende, errettende und befreiende Macht desselben als einer die Sündenvergebung vermittelnden Heilsthat Gottes in seinem Reiche geht verloren, weil im Grunde nicht das Wort der Stiftung und der in der Handlung wahrhaft gegenwärtige Herr das Sacrament zum heilskräftigen Gnadenmittel macht, sondern — der persönliche Glaube

des Christen. Wie sollte auch, so muss es nach reformirten Prämissen heissen, ein sinnlich natürliches Medium eine reale Gotteskraft in sich bergen! Das wäre ja heidnische Creaturvergötterung und unerlaubte Magie! — Auch hier bleibt das kosmische, wie soteriologische Grundmysterium, jener christliche Centralgedanke: „Gott geoffenbart im Fleisch,“ dem abstracten Spiritualismus unzugänglich!

Der römisch katholische Sacramentsbegriff mit seinem starren, das äusserlich kirchliche auf Kosten des ethisch-religiösen Momentes betonenden Objectivismus stellt sich nun der eben geschilderten Ansicht als schroffer Gegensatz gegenüber. Das Sacrament ist so sehr und so ausschliesslich kirchlicher Gemeinschaftsact mit schlechterdings heilbringender Wirkung, dass die innere Stimmung (motus interior) des Empfangenden kein wesentliches Moment dabei ist. Die Sacramente wirken als kirchlich vollzogene Handlungen (ex opere operato) und sind eine Prärogative der hierarchischen Amtsträger, welche dieselben nicht bloss allein zu verwalten, sondern, wenigstens in Bezug auf die volle Gestalt des heiligen Abendmahles, auch allein zu geniessen berechtigt sind. So wird die ethisch-religiöse Bedeutung der Sacramente als Factoren persönlichen Heilslebens zurückgedrängt. Sie werden zu statutarischen Formen kirchlicher Ordnung mit zauberhaft magischer Wirkung. Nicht bloss ihre Zahl wird ungebürlich und der Einsetzung Christi widersprechend vermehrt, sondern auch die beiden Hauptsacramente erscheinen derart in den Dienst hierarchisch-gesetzlicher Kirchentendenz gestellt, dass die Rücksicht auf die innerliche Empfänglichkeit und das geistliche Bedürfniss der christlichen Einzelpersönlichkeit als ein nebensächliches Moment in den Hintergrund tritt. Die Taufe ertheilt als ein rite vollzogener Act der Kirche (nota ecclesiae) dem Einzelnen einen unzerstörbaren Character (character indelebilis) und macht ihn auch wider seinen Willen zu einem integrirenden Bestandtheil und unverlierbaren Gliede der allein seligmachenden römischen Kirche. Das Abendmahl wird zwar den einzelnen Schafen der Heerde als kirchlich sanctionirte Garantie der Sündenvergebung und Heilszusage gereicht, aber in verkümmerter Gestalt und mit gesetzlicher Nöthigung. Im Grunde ist das Abendmahl ein rein hierarchischer Wunderact (Transsubstantiation). Es soll das Priesterthum in seiner einzigartigen Mittlerstellung dadurch gehoben (missa solitaria), und die empirische Kirche, als die Spenderin aller Heilsgüter und Inhaberin aller Gnadengaben, durch das wiederholte unblutige Sühnopfer

theocratisch verherrlicht werden (Messopfer). Also, — auf Kosten der subjectiv-religiösen Bedingungen des Heilslebens und mit Hintansetzung der einzigartigen Prärogative des vollgültigen Verdienstes Christi wird das Sacrament in geistlos mechanischer Weise veräusserlicht und in den Dienst des hierarchischen Kirchenthums gestellt.

Die lutherische Lehre sucht nun beiden Einseitigkeiten zu begegnen und zugleich das beiden zu Grunde liegende Wahrheitsmoment zu retten. Es gelingt ihr das eben dadurch, dass sie ihren Sacramentsbegriff im engsten Zusammenhange mit dem Wort- und Kirchenbegriff als Consequenz ihrer Christologie gestaltet; d. h. sie bestrebt sich auch hier das wahrhaft organische Ineinander von Göttlichem und Menschlichem, Himmlischem und Irdischem, Universellem und Individuellem, Geistigem und Leiblichem zu wahren. Gegenüber dem reformirten Spiritualismus und seiner durchaus personalethischen Auffassung des Sacramentsgeheimnisses betont sie die stiftungsgemässe Realität der Heilsgabe, wie sie kraft des Wortes den geheiligten Naturelementen einwohnt und durch den geistleiblich gegenwärtigen Christus verbürgt ist. Es wird eben dadurch die objectiv-kirchliche Bedeutung der Handlung zum Trost für alle angefochtenen Seelen aufrechterhalten. Gegenüber dem römischen Objectivismus und seiner vorzugsweise hierarchisch-kirchlichen Auffassung dieser Gnadenmittel wird der ethisch-geistliche Character ihrer Segenswirkung in den Vordergrund gestellt, indem die psychische Empfänglichkeit oder der bussfertige Glaube des Geniessenden als conditio sine qua non für die im Sacrament zu ertheilende Sündenvergebung erkannt wird. Diese beiden Seiten im lutherischen Sacramentsbegriff stehen aber nicht unvermittelt, als unaufgelöster Widerspruch neben einander, sondern sie bedingen sich im Grunde gegenseitig. Denn die personalethische Wirkung der Sacramente d. h. ihr trostreicher, das persönliche Heilsleben erzeugender und fördernder Character ist eben durch die Anerkennung ihrer stiftungsgemässen göttlichen Heilskraft und ihrer objectiv kirchenbildenden und kirchenerhaltenden Natur bedingt; und umgekehrt, die social-communicative Macht dieser Heilsmittel, ihre reichsgeschichtliche Bedeutung erscheint nur in dem Maasse wirklich vorhanden und verständlich, als sie stets neues, innerlich pulsirendes Geistes-Leben im Organismus des Leibes Christi wecken und die einzelnen Glieder des Volkes Gottes in einen geistlichen Zusammen-

hang mit dem verklärten Könige dieses Reiches wirklich versetzen und in demselben erhalten und fördern.

Kraft dieser innerlichen Wechselwirkung von objectiv kirchlicher Heilsmacht und subjectiv persönlicher Heilswirkung können wir nach lutherischem Lehrtypus vor Allem die Taufe als den heilsgewissen, weil durch Gottes Wort verbürgten Anfang des neuen Lebens und eben deshalb als das Bad der Wiedergeburt bezeichnen. Denn einerseits hat der Herr durch solch Wasserbad mittelst Wortes (Eph. 5, 26) den Eingang in sein Reich bedingt sein lassen (Joh. 3, 5 ff., Matth. 28, 19 f.) und seine Gesammtgemeinde heiligen und reinigen wollen (womit die kirchlich-socialethische Bedeutung der Taufe garantirt ist); und andrerseits wird gerade dem Einzelnen das Siegel seiner persönlichen Erwählung und Begnadigung aufgedrückt, indem er, durch die Taufe in die Todes- und Lebensgemeinschaft des gekreuzigten und auferstandenen Christus versetzt (Röm. 6, 4 ff.), in den Bund eines guten Gewissens mit Gott aufgenommen (1 Petr. 3, 21), seiner persönlichen Eingliederung in Christum (Gal. 3, 27) und eben dadurch der ihm persönlich geltenden Sündenvergebung (Act. 2, 38) gewiss werden kann und soll (womit die individuell-ethische Bedeutsamkeit der Taufe gewährleistet ist). Weil das christliche Heilsleben, wie wir sahen, in der Gewissheit der Gotteskindschaft des Menschen wurzelt, weil es gerade von den Kindern heisst, dass „solcher das Reich Gottes sei“ (Luc. 18, 16 f.): so ist ferner die Taufe gerade als Kindertaufe das geeignete sacramentale Mittel dafür, heilsordnungsmässig den natürlichen Menschen des Segens der neuen Geburt in Christo theilhaftig zu machen. Wiedergeboren kann er nur werden aus dem Mutterschooss der Gemeinde, die als Leib Christi die Vollmacht und Verheissung hat, durch Taufen und Lehren dem Reiche Christi Jünger zu schaffen (Matth. 28, 19 f.) und nicht anders als durch Wasser und Geist die aus dem Fleisch Geborenen in dem Reiche Gottes neugeboren werden zu lassen (Joh. 3, 5).

Das sind die biblisch berechtigten Grundlagen jenes lutherischen Realismus, welcher sich trotz seiner entschiedenen Betonung der Taufe, als des gottgesetzten Mediums persönlicher Wiedergeburt und Heilsgewissheit, vor dem Extrem des falschen römischen Objectivismus und seinen unsittlichen Consequenzen bewahrt. Denn der geistliche Segen und die kirchliche Berechtigung der Taufe erscheint, auch bei der Form derselben als Kindertaufe, bedingt durch die Empfänglichkeit des Täuf-

lings und durch die fortgehende geistliche Erziehung und Entwickelung desselben zu lebendigem Glauben (Kindessinn) innerhalb der christlichen Gemeinschaft. Weil mit der Taufe zwar ein realer, aber doch nur keimartiger Anfang neuen Lebens gesetzt erscheint, muss auch durchaus übereinstimmend mit den entsprechenden Stadien menschlich-psychologischer Geistesentwickelung jener Anfang durch das Wort genährt und befruchtet werden, um zu gedeihlicher ethischer Entfaltung, zu subjectiv bewusster Erneuerung und Bekehrung zu gelangen, wenn anders die wiedergebärende Wirkung der Taufe nicht in ihr Gegentheil, in ein kritisch richtendes Zeugniss vor dem Gewissen des erwachsenden Täuflings sich wandeln soll. Jedenfalls bezeugt die lutherische Lehre von der Taufe in ethischer Hinsicht (namentlich in ihrer eigenthümlichen Anschauung von dem in der Taufe gesetzten arbitrium liberatum) Beides: die Nothwendigkeit kirchlich heilsordnungsmässiger Initiative und Alleinwirksamkeit der Gnade bei jeder neuen geistlichen Geburt, und — die Unumgänglichkeit persönlich freier Entwickelung und steter geistlich selbstgewollter Aneignung derselben im christlichen Heilsleben. Die wahrhaft organische Ineinsbildung beider Momente characterisirt aber gerade das Wesen der socialethischen Ansicht, welche den Menschen gleichzeitig kraft seines Naturlebens als ein mit der Gemeinschaft, die ihn geboren, verwachsenes und kraft seines Personlebens als ein in der Gemeinschaft eigenthümlich sich entwickelndes geistiges Wesen betrachtet.

Entsprechend der socialethischen Auffassung der Taufe, als des Sacramentes der Wiedergeburt und Bundschliessung, (sacramentum initiationis) erscheint auch die Lehre vom Abendmahl als dem Sacrament der geistlichen Ernährung und Bundesstärkung (sacramentum confirmationis et communionis) innerhalb der lutherischen Kirche eigenthümlich entwickelt. Nicht handelt es sich hier um blosse dogmatische Differenzen und scholastische Formeln in Betreff der Art und Weise, wie Christi Leib und Blut unter Brod und Wein gegenwärtig sein und mündlich genossen werden können. Die Vielen so anstössige theologische Ausgestaltung der confessionellen Polemik in diesem Lehrstück hat nicht bloss Rom, sondern namentlich der reformirten Auffassung gegenüber einen eminent practischen Hintergrund. Sie documentirt den verschiedenen Geist der christlich-sittlichen Weltansicht in den betreffenden Sonderkirchen. Wie liesse sich auch sonst das durch die ganze Dogmengeschichte

sich hindurchziehende lebhafte Interesse an der Präcisirung dieser Frage und das mitunter heisse Aufeinanderplatzen der Geister erklären?

Im engsten Zusammenhange mit dem Glauben an die gottmenschliche Person Christi als des lebendigen Hauptes seiner Kirche soll die lutherische Fassung des Abendmahlsmysteriums uns die für unser christliches Heilsleben grundlegende Wahrheit vor die Seele stellen: dass alle geistliche Lebensernährung und Lebensentwickelung stets bedingt und getragen ist durch die reale Selbstmittheilung des seiner Gemeinde geistleiblich gegenwärtigen Christus, ohne welchen wir „nichts thun können.“ Zwar ist uns seine tröstliche und kräftige persönliche Geistgegenwart im Worte verbürgt, durch das Evangelium von der Sündenvergebung zugesagt und mittelst der Taufe versiegelt. Um aber unseren schwachen Glauben zu stärken und unsere persönliche Gliedschaft an seinem Leibe zu erhalten und zu vertiefen, hat er unserer leiblichen Natur entsprechend das Sacrament seines Leibes und Blutes gestiftet, auf dass wir ihn nicht bloss mit unserem geistigen Bewusstsein, sondern auch in leiblicher Weise der Vermittelung durch mündliches Essen und Trinken aneignen, ihn so zu sagen in unser Fleisch und Blut vertiren können, als lebendige Glieder seines Leibes, als Reben an dem Weinstocke, als Tischgenossen seines Hauses. Daher die lutherischerseits geltend gemachte Bedeutsamkeit des hier vorliegenden Gnaden- und Naturmysteriums; daher die Betonung des Abendmahls als eines specifischen Gemeinschaftsmahles (communio); daher die reichsgeschichtliche, auf die leibliche Verklärung und Vollendung in der Auferstehungszeit hinweisende Tendenz dieses Sacramentes; — alles felsenfeste Grundlagen unserer Heilszuversicht. Das vor Allem nach Heilsgewissheit dürstende Herz kann sich nicht zufrieden geben mit dem persönlichen Bewusstsein des eigenen, oft schwankenden und schwer angefochtenen Glaubens. Es verlangt nach einer leibhaftigen, der Gemeinde Christi heilsordnungsmässig eingestifteten Garantie und Verbürgung der Sündenvergebung durch die volle Gemeinschaft mit dem für uns gestorbenen Herrn. Der tief tröstliche apostolische Gedanke, dass das Eine Brod, das wir brechen, als die Gemeinschaft des Leibes Christi uns auch dessen versichert, dass wir Viele Ein Leib sind, dieweil wir Alle des Einen Brodes theilhaftig sind (1 Cor. 10, 16 f.) lässt sich nicht vom reformirten, sondern nur vom lutherischen Standpunkte tiefer verstehen und ethisch verwerthen.

Der Kernpunkt, das eigentliche Kriterium reformirter Abendmahlslehre liegt keineswegs in der Beantwortung, resp. Verneinung der Frage: ob und wie Christi Leib und Blut in Brod und Wein gegenwärtig sind? Diese objective Seite der Sache, die Verhältnissbestimmung der himmlischen Gabe und der irdischen Elemente ist vorzugsweise von dogmatischem Interesse. Sie hängt einerseits von der Auffassung der „Leiblichkeit" Christi ab; andererseits von der Anerkennung der sacramentbildenden Macht des göttlichen Wortes im Hinblick auf die Stiftung dieses Sacramentes. Viel näher liegt uns hier die subjectiv-ethische Seite in der Beurtheilung des Abendmahlsgeheimnisses. Das specifische Kennzeichen der reformirten Abendmahlslehre geht ganz Hand in Hand mit ihrer sittlichen Gesammtanschauung, und erklärt sich am leichtesten aus ihrer abstracten Verhältnissbestimmung göttlichen und menschlichen Wirkens, aus ihrer subjectivistischen Auffassung des christlichen Personlebens. Nicht das Wort verbürgt nach reformirter Lehre die geistleibliche Nähe Christi, sondern der Glaube muss sich gen Himmel erheben, um den daselbst thronenden Christum geistlich zu empfangen.

Aufschwung des Subjectes wird also zur constitutiven Bedingung der Abendmahlswirkung. Daher die Unmöglichkeit durchs Abendmahl den angefochtenen und schwachen Glauben zu stärken. Daher die ascetisch gefärbte Betonung des „Würdigseins," um den Segen des Mahles zu schmecken. Daher die Verkennung der real gliedlichen Beziehung des Einzelnen zu dem Haupte Christus und zu seinem Leibe, der Kirche. Der Communionscharacter des Abendmahls wird bei den Reformirten mehr im Sinne des gemeinsamen Liebesmahles, als Ausdruck religiöser Gesinnungsgemeinschaft betrachtet. Im lutherischen Lehrbegriff aber, wie in der lutherischen Cultuspraxis tritt eben jenes Moment heilsam und wohlthuend in den Vordergrund, dass auf der felsenfesten Basis göttlicher Zusage und Gabe durch das Abendmahl auch bei schwachem Glauben unser Heilsleben gestärkt wird durch die reale Gemeinschaft mit dem Leibe Christi, dadurch dass wir, als Glieder dieses Leibes von ihm selbst gespeist und genährt, „von seinem Fleisch und Gebein" (Eph. 5, 30) sind, und immer mehr in diese Gemeinschaft mit ihm, dem Weinstock, uns hineinzuleben gewürdigt werden.

Gleichwohl hütet sich das evangelische Lutherthum davor, dem Sacrament des Altars eine naturhaft magische Wirkung

ex opere operato zuzuschreiben oder im Sinn des römischen Aberglaubens es als eine priesterliche Wunderthat der Heil spendenden Kirche anzustaunen. Dadurch würde aller Segen, die ganze sittlich erneuernde Bedeutung des Sacraments für das persönliche Heilsleben vernichtet, ja ins Gegentheil umgewandelt. Das Sacrament soll und darf nicht zu einem anbetungswürdigen Idol (extra usum) herabgewürdigt oder zu äusserlicher Verehrung ausgestellt werden, wie das mit der römischen Hostie geschieht. Je grösser das Heiligthum, desto verantwortlicher seine Nutzung, desto ernster sein Heilszweck, desto nothwendiger der hinzugebrachte Heilshunger. So trostreich und erhebend es für den ist, der nichts vor Gott aufzuweisen hat, als ein geängstetes Gewissen und ein zerschlagenes Herz; so niederschlagend und richtend muss es für Jeden sein, der entweder satt und gleichgültig hinzutritt, oder gar durch eigene Busswerke und selbsterwählte Leistungen in selbstzufriedener Weise sich dazu meint würdig gemacht zu haben. Wir dürfen nie vergessen, dass der im Abendmahle sich uns zum geistlichen Genusse darbietende Herr den Einen ein Fels des Heils, den Anderen ein Fels des Aergernisses war, und dass er Vielen zum Fall und Vielen zur Auferstehung gereichte. Unwürdig ihm nahen oder sein Sacrament sich zum Gerichte (1 Cor. 11, 29) geniessen heisst nichts anderes als, sei es in träger abergläubischer Gewohnheit sich dem kirchlichen Usus fügen, oder aber in geistlicher Selbstüberhebung und im Bewusstsein eigener Würdigkeit einen Anspruch darauf erheben. Daher protestirt die lutherische Kirche auf's Entschiedenste gegen jede Behauptung einer magischen Heilswirkung dieses Sacramentes und desavouirt die priesterliche Arroganz, welche durch die Einbildung eines physischen Transsubstantiationswunders und durch die Vorspiegelung mittlerischer Sühne und Opferdarbringung das einzigartige Heiligthum der Erlösung und Stiftung Christi schändet. — —

Wie ernstlich die evangelisch lutherische Lehre es sich angelegen sein lässt, überall zwischen reformirt subjectivistischer Innerlichkeit und römisch hierarchischer Aeusserlichkeit den gesunden Ausweg zu finden, d. h. das christliche Personalinteresse mit dem kirchlichen Collectivinteresse lebendig zu vermitteln oder zu einen, das zeigt sich schliesslich noch in ihrem articulus stantis et cadentis ecclesiae, in der eigenthümlichen Gestaltung und Begründung der Rechtfertigungslehre. Dieselbe hängt enger als man gewöhnlich zuzugeben geneigt ist, mit dem bereits

dargelegten socialethischen Grundgedanken in der Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln zusammen.

Unverkennbar hat das Lutherthum, darin mit der reformirten Lehre zusammenstimmend, dem römisch äusserlichen Werkdienst und der bevormundenden Mittlerstellung des Kirchenthums gegenüber vor Allem die Nothwendigkeit des persönlich bussfertigen Herzensglaubens an die allein rechtfertigende Gnade Gottes in Christo als die subjective Bedingung und den inneren Quellpunkt alles Heilslebens, aller vor Gott geltenden Gerechtigkeit hervorgehoben. Denn „nicht die guten Werke machen einen guten Menschen, sondern ein guter Mensch macht gute Werke.“ Die Werke sind lediglich Frucht; die Gesinnung des in der Busse zerbrochenen und im Glauben erneuten Menschen ist die einzig gesunde triebkräftige Wurzel alles Guten. Im Gegensatz ferner zu der römischen Tendenz, die priesterlich organisirte Kirche als geistliche Lebensversicherungsgesellschaft zu betrachten, im Gegensatz zu der katholischen Annahme, dass der stellvertretende Glaube der Kirche und der aufgesammelte Schatz der Verdienste das Heil der Einzelnen beschaffen und verbürgen könne, wird von protestantischer Seite zur Wahrung des ethischen Characters des Heilslebens der Begriff des rechtfertigenden Glaubens vertieft. Vor Allem wird daher die persönliche, aus der Angst des Gewissens und dem Schmerz der Busse herausgeborene Herzenszuversicht zu der freien Gnade Gottes in Christo als die Grundbedingung für die sittliche Wiedergeburt und Rechtbeschaffenheit der Menschen hingestellt.

In dem Maasse aber, als in den schwarmgeisterischen und selbst in reformirten Kreisen die persönliche Wiedergeburt von den Ordnungen und Bedingungen kirchlichen Gesammtlebens abgelöst und subjectivistisch verflüchtigt zu werden drohte, reagirte das lutherische Bewusstsein. Es suchte die unbewussten, von dem auf die Heilsordnung gegründeten Gemeingeist der Kirche getragenen Momente des zuerst keimartig sich entfaltenden kindlichen Glaubens zur Anerkennung zu bringen. Wie der Einzelne als natürlicher oder alter Mensch unter die Macht des sündigen Gesammtlebens mit befasst erscheint, sofern er aus dem Fleische geboren als heilsbedürftiges Glied der adamitischen Menschheit Theil hat an der Gesammtschuld und dem Gesammtverderben, so wird und muss auch die Erneuerung des Einzelnen oder die geistliche Geburt des neuen Menschen als eines Gliedes der in Christo vom Fluch der Sünde befreiten Menschheit in organischer Weise vor sich gehen. Das heisst

aber nichts anders als: die Rechtfertigung des Einzelnen ruht auf der Gesammtrechtfertigung der Menschheitsgattung in Christo und muss sich im engsten Zusammenhange mit dem Gesammtleben der Kirche durch das geistlich-zeugungskräftige Mittel des im Sacrament verkörperten Wortes heilsordnungsmässig vollziehen. Als Einzelperson betrachtet, so zu sagen „auf eigene Hand“ kommt kein Mensch zu dem rechtfertigenden Glauben, der seine Heilsgewissheit ihm zu verbürgen und den keimkräftigen Anfang seines Heilslebens zu bilden vermag. Der Christ weiss sich gerechtfertigt zwar nicht durch die Kirche als mittlerische Heilsanstalt (römisches Extrem), aber auch nie lediglich durch die innere, unmittelbare Geisteswirkung Gottes im Herzen (reformirte Ansicht). Vielmehr ruht sein gesammtes Heilsleben und daher auch sein persönlich rechtfertigender Glaube auf der Gewissheit göttlich verbürgter Gnadenthat, wie sie im Worte ihm zugesagt und durch das Sacrament der Wiedergeburt ihm persönlich angeeignet oder versiegelt ward. Das kann aber nur innerhalb des Heilsorganismus ordnungsmässig geschehen. Nur als Glied am Leibe Christi, getragen und gehoben durch des Herrn unverbrüchliche Heilsstiftungen, kann der Einzelne zur Glaubensplerophorie, zu voller Freudigkeit und Gewissheit seines Heilsstandes und seiner Gotteskindschaft, d. h. eben zur Rechtfertigung gelangen. Sonst bleibt er in dem unglückseligen Zwiespalt der eigenen subjectiven Reflexionen haften und büsst in der Qual der Ungewissheit und bei den Schwankungen des eigenen Glaubens die volle Thatkraft ein, welche das gesunde Heilsleben kennzeichnet. Es muss also vor Allem das neue Verhältniss des sündigen Menschenkindes zu Gott durch eine Gnadenthat des Herrn an dem Einzelnen innerhalb der Kirche begründet gedacht werden, damit der persönliche Glaube der Sündenvergebung gewiss, damit das fröhliche und dankbare Gotteskind geboren werde. Daher die unendlich tröstende und heilskräftige Macht der sogenannten Taufgnade, deren tiefe ethische Bedeutung nicht im reformirten, sondern nur im lutherischen Lehrbegriff zu voller Anerkennung gelangt. Daher die Betonung der Kindertaufe, als des gottgesetzten Mittels kindlicher Wiedergeburt oder keimartiger Setzung eines neuen geistlichen Lebensanfangs.

Zwar bekennen auch manche reformirte Theologen, dass den Christenkindern ein Glaubenskeim (semen fidei) vor ihrer persönlich bewussten Entwickelung einwohne. Aber theils fassen sie denselben bloss als bildlich symbolische Bezeichnung für

die Zugehörigkeit und Bestimmung derselben zum Reich der Gnade (sunt in foedere Dei), theils verkennen oder leugnen sie, dass dieser Keim, dieser geheimnissvolle Anfang neuen Lebens eben durch das kirchlich ihnen mitgetheilte Sacrament der Wiedergeburt ihnen eingepflanzt werde. Nur im Zusammenhange des lutherischen Lehrbegriffs wird die Wiedergeburt mit der Rechtfertigung zusammengefasst (regeneratio est justificatio) und beide so zu sagen an die Taufe, als den gottgesetzten Anfang unsrer Kindschaft gebunden, damit sich der rechtfertigende Glaube zuversichtlich daran halte, an der göttlichen Zusage und That aufrichte. Daher bekannte auch Luther, nicht seine Taufe auf den Glauben, sondern vielmehr seinen Glauben auf die Taufe gründen zu wollen.

Schon weil jeder lebendige Glaube als ein organisches Gebilde aus senfkornartigen Anfängen erwachsen muss, bedarf er eines mütterlichen Bodens, in welchen er seine Wurzeln senkt und aus welchem er seine Nahrung zieht. Das ist aber kein anderer als der Boden des Reiches Gottes oder der Heilsgemeinde, welche auf Erden als Gnadenmittelgemeinschaft die Kinder durch die Taufe aufzunehmen und durchs Wort geistlich gross zu ziehen hat. Da machen sich die Einflüsse der christlichen Sitte und Lebensatmosphäre in Haus und Familie, in Kirche und Schule zunächst ganz unbewusster Weise (actus directi) bei dem Einzelnen geltend, bis er durch fortgehende bewusste Reflexion und geistige Arbeit (actus reflexi) heranreift zu der gläubigen Erkenntniss wie seiner Sünde in der adamitischen Gattungsgemeinschaft, der er von Natur angehört, so auch seiner Heiligung in der christlichen Reichsgemeinschaft, der er aus Gnaden eingepflanzt ist. Deshalb kann auch nach lutherischer Ansicht die Rechtfertigung des Sünders vor Gott nur kraft der Gewissheit seines gliedlichen Zusammenhanges mit Christo und dem Leibe Christi sich verwirklichen und voll entfalten. Daraus erklärt sich erst die für den rechtfertigenden Glauben stärkende und vergewissernde Heilsmacht des Abendmahles, als der die Sündenvergebung uns versiegelnden communio mit Christo und seinem Leibe, der christlichen Kirche. So erst gewinnt jenes Wort Christi: „werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“ (Joh. 6, 53), — die ethisch volle Bedeutung und hört auf, eine „harte Rede“ (Joh. 6, 60) zu sein.

Es erscheint also die Rechtfertigung im Glauben nach gesund lutherischer Auffassung keineswegs als ein Act rein indi-

vidueller persönlicher Herzenserfahrung von der frei sprechenden Gnade Gottes. Vielmehr ruht das, was der gläubige Christ innerlich erlebt, auf der Geistwirksamkeit des in seiner Kirche gegenwärtigen verklärten Christus, welcher nicht anders als durch „Wasser und Geist", durch sein Wort und Sacrament seinem Reiche die Kinder hat eingeboren werden lassen wollen, auf dass mittelst solcher Eingliederung ihr persönlich bewusst werdender Glaube einen objectiven Halt gewinne, aus der subjectiven Isolirung zu einem normalen Gemeinschaftsleben befreit, errettet und der Vollendungsstufe im verherrlichten Gottesreiche entgegengeführt werde.

So wird auch innerhalb der lutherischen Rechtfertigungslehre jenes Wahrheitsmoment in der römischen Idee vom stellvertretenden Glauben der Kirche gerettet werden können. Nicht zwar in dem äusserlich mechanischen Sinne, als könnte eine empirische Gruppe von hierarchisch organisirten Menschen mit ihrem Glauben und Bekennen als infallible Autorität für einen anderen mittlerisch eintreten und ihn der Selbstverantwortlichkeit entnehmen; wohl aber in dem Sinne, dass der glaubende und bekennende Gesammtorganismus des Heils kraft göttlicher Gnadenverheissung und Heilsordnung in fürbittender Theilnahme für seine unmündigen und unbewussten Glieder eintrete und sie dem Herrn und Haupt der Kirche darbringe, damit er sie durch dasjenige Mittel, welches er selbst ihr eingestiftet, aufnehme in die Kindschaft, welche aller Rechtfertigung und alles Heilslebens Anfang und reale Basis ist.

So hat der Glaube des Einzelnen, namentlich wenn wir auf die dunklen Anfänge seiner Entstehung zurückgehen, im Zusammenhange mit dem christlichen Familien- und Gemeinleben stets etwas Receptives und Collectives an sich. Wenn wir von einem „kirchlichen" Glauben (im Sinne der fides qua creditur) reden, so meinen wir nicht nur das sachliche Glaubensbekenntniss, sondern das gemeinsame Glaubensleben, von dem der Einzelne mit getragen wird. In diesem Sinn lässt sich gerade vom lutherischen Standpunkte aus der Satz, den Delitzsch in seiner Apologetik (S. 484) ausspricht: „der Glaube schliesst seinem subjectiven Wesen nach alle Stellvertretung aus," — nicht ohne Weiteres unterschreiben. Der Kinderglaube des heranwachsenden Täuflings, wie das seinem Ursprungspunkte nach meist in die Tiefen des Unbewusstseins zurück zu datirende Glaubensleben des Erwachsenen sind factische Gegenbeweise gegen den-

selben. Wir könnten fast sagen: ohne Stellvertretung ist weder der Glaubensinhalt, noch das Glaubensleben denkbar.

Wird durch die erziehende Macht des Wortes der gottgesetzte Keim des kindlichen Glaubens zu bewusster Entwickelung gebracht, so findet sich der Christ bereits vor in einer Gnadengemeinschaft, die seine Freiheit nicht nur nicht hemmt, sondern dieselbe vielmehr stützt, trägt, und bereichert, sie zu gedeihlicher Entfaltung bringt und ihr den reichsten Boden persönlich sittlicher Lebensbethätigung in der Liebe darbietet. Er macht dann die Erfahrung der tiefen Wahrheit jenes oben bereits erwähnten lutherischen Satzes, den er an die Spitze seiner Heidelberger Thesen stellte: „Unsere Liebe schaffet nicht, sondern sie findet, was sie liebet, wenn sie von dem Geliebten entzündet wird.“ —

So hat sich uns denn allseitig bestätigt, dass die christlich-sittliche Weltanschauung oder, was dasselbe ist, die Auffassung christlichen Heilslebens nach seiner Entstehung und Entfaltung gerade innerhalb des sogenannten lutherischen Lehrbegriffs sich im vollen Sinne socialethisch gestaltet. Es sucht derselbe ebensowohl gegenüber der reformirten Gefahr des subjectivistischen Personalchristenthums das kirchliche Gemeinleben, als gegenüber der römischen Gefahr des objectivistischen Autoritätschristenthums das persönliche Innenleben zu wahren und beide in ihrem organischen Wechselverhältniss zu erfassen. Dass solche gesunde Vermittelung zwischen den beiden Extremen sittlicher Weltansicht den Vertretern des Lutherthums immer bewusst vorgeschwebt habe oder allezeit in praxi gelungen sei, behaupte ich nicht. Was ich als den socialethischen Character lutherisch-kirchlicher Gesinnung zu zeichnen versucht habe, ist nur das mir vorschwebende Ideal evangelischen Christenthums, wie es meiner Ansicht nach in den lutherischen Principien überall die Anknüpfungspunkte und wahren Grundlagen zu finden vermag. Es wird mit eine Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Arbeit sein, diese Ideen in dem System der Socialethik durchzuführen und dadurch den Gegnern die Ueberzeugung nahe zu bringen, dass, was sie als confessionellen Parteistandpunkt zu characterisiren und als engherziges dogmatisches Lutherthum zu brandmarken pflegen, in moralischer Hinsicht jedenfalls von höchster Bedeutung und Tragweite ist. In dem Maasse, als es gelingt, die innere sittliche Wahrheit, die ethische Consequenz und Geschlossenheit, sowie die wesentliche Freiheitstendenz der verschrieenen „lutherischen“ Anschauungsweise darzulegen,

wird sich dieselbe als die wahrhaft evangelische, ja eben deshalb als die christlich-öcumenische Weltansicht entpuppen und vielleicht auch in den Augen des erbitterten Gegners Gnade finden. —

Resultat:

§. 14. In der Idee des christlich Guten kommen die drei Factoren des Sittlichen, wie sie oben bestimmt wurden (§. 2. 6. 10), zu ihrem vollen Recht. Der göttliche Factor wird gewahrt durch die im Evangelium verbürgte wiedergebärende und befreiende Macht der Gnade Gottes des Vaters, wie sie auf Grund der Erlösung Christi in Kraft des heiligen Geistes als die alleinige neuschöpferische Causalität unseres Heilslebens sich documentirt. Der Gemeinschaftsfactor giebt sich darin kund, dass innerhalb des mütterlichen Organismus der Kirche als des Leibes Christi Anfang, Fortgang und Vollendung des Heilslebens sich thatsächlich vollzieht. Der individuelle Factor erscheint aber dadurch gewährleistet, dass das Heilsleben nicht magisch oder zwangsweise, sondern lediglich in der Form persönlicher Heils- und Glaubenserfahrung des zu neuer Willensbethätigung befreiten Gotteskindes sich realisiren kann.

Trotz der innigen Wechselbeziehung dieser drei Factoren im Heilsleben des Christen lässt sich doch der Gemeinschaftsfactor für die ethische Betrachtungsweise in den Vordergrund stellen. Denn die universellen Gotteswirkungen und die individuellen Heilserlebnisse realisiren sich nur innerhalb der geschichtlich-bestehenden, vielgegliederten Gestalt des Reiches Gottes auf Erden, wie dasselbe als Heilsgemeinde des verherrlichten Christus in der christlichen Kirche sich darstellt. Daher auch die specifisch christliche Sittenlehre nur als kirchliche Socialethik ihr Object sachgemäss zu erfassen und ihrer Aufgabe gerecht zu werden vermag.

Im Hinblick auf den gegenwärtigen Bestand des christlichen Gemeinlebens und in Folge des nothwendigen Zusammenhangs von Lehre (Dogma) und Leben

(Praxis) wird die christliche Sittenlehre als Socialethik zu den Confessionen Stellung nehmen und selbst eine confessionell ausgeprägte Physiognomie gewinnen müssen. Als evangelische, näher lutherisch-kirchliche Sittenlehre wird sie sich der äusserlich-werkheiligen laxen Moral des einseitig hierarchischen römischen Objectivismus ebenso bestimmt entgegenstellen, als von der natur- und creaturscheuen, rigoristisch gesetzlichen Moral des einseitig innerlichen reformirten Subjectivismus unterscheiden. Die aus lutherischem Realismus erwachsene organisch-sittliche Weltanschauung stellt vor Allem die evangelische Freiheit des Christen als eines im Glauben gerechtfertigten, begnadigten Gotteskindes in stetem Zusammenhange mit dessen gliedlicher Beziehung zum Leibe Christi, des verklärten und in den Gnadenmitteln wahrhaft gegenwärtigen Gottmenschen, in den Vordergrund. Durch diesen Grundgedanken wird sie sich als die gesund evangelische zu bewähren haben und gegenüber den Extremen einer hierarchisch-klerikalen und individualistisch-personalen Moral die höhere Nothwendigkeit gerade der socialethischen Betrachtungsweise zu erhärten im Stande sein.

§. 15. Verhältniss der bisher entwickelten christlichen Sittlichkeitsidee zu den gangbaren drei ethischen Grundbegriffen. Das höchste Gut im christlichen Sinne oder das vollendete Gottesreich als beseligendes Ziel christlichen Heilslebens, im Gegensatz zum pessimistischen und optimistischen Eudämonismus. — Die Christen-Pflicht als die bindende Macht des Gesetzes der Freiheit, im Gegensatz zum Antinomismus und zur Legalität. — Die christliche Tugend als die freudige Thatkraft im neuen Liebesgehorsam, gegenüber dem ascetischen Rigorismus und der quietistischen Laxheit. — Der socialethische oder kirchliche Grundcharacter der christlichen Güter-, Pflichten- und Tugendlehre.

Im Lichte christlicher Weltanschauung werden jene allgemeinen sittlichen Grundbegriffe, wie sie als „höchstes Gut", als „Pflicht" und als „Tugend" die Geschichte der Ethik durchziehen und bis auf den heutigen Tag fast tyrannisch beherrschen (§. 3), aus ihrem nebulosen Formalismus befreit, ihrer ideal-ethnisirenden Abstractheit entnommen. Sie sind nicht mehr dunkle, unerreichbare Schattenbilder, die sich der nach einem höchsten Lebenszweck ringende Menschengeist vorgaukelt. Sie

gewinnen Fleisch und Blut, sie werden gewaltige, das ganze sittliche Heilsleben durchziehende und tragende Realitäten. Denn sie erweisen sich uns als inhaltsvoll und bedeutsam nur insofern, als sie je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung die verschieden hervortretenden Seiten der in sich einheitlichen christlichen Sittlichkeitsidee oder des Heilslebens darstellen.

Am schwierigsten erscheint diese Behauptung erweisbar bei dem Grundbegriff des höchsten Gutes, wie wir denselben formal (§. 3) und ideal (§. 7) bereits im Allgemeinen festzustellen gesucht haben.

Aus unserer früheren Entwickelung ging hervor, dass wir nur die Objecte (materielle wie geistige), welche in unseren Besitz tretend einen Werth für uns haben, mit dem Namen eines Gutes bezeichnen können. So nennen wir materielle Güter alle sinnlich wahrnehmbaren, für die Erhaltung und Förderung unseres leiblich bedingten Naturlebens, — geistige Güter alle unsichtbaren, für die Erhaltung und Förderung unseres inneren Personlebens werthvollen Objecte, deren Besitz durch Arbeit zu fruchtbringendem (productiven) Eigenthum der Menschheit und in ihr des einzelnen Menschen geworden sind oder fort und fort zu werden vermögen. Kein Object als solches ist ein Gut, weder Himmel noch Erde, weder Gott noch Welt, wenn und so lange wir uns dasselbe nicht zum Besitz erhoben denken und in diesem Besitz eine Befriedigung und Förderung, weil einen errungenen und erreichten Lebenszweck vor uns sehen.

Alle Dinge sind als solche, wesenhaft oder eigenschaftlich bezeichnet, gut d. h. als gottgeschaffene Momente des Seins aus dem Willen des Alles bedingenden Herrn hervorgegangen; oder in rein practisch-utilitarischer Hinsicht eventuell brauchbar, verwendbar, zweckmässig. Sie sind aber sämmtlich Güter nur der Potenz, der Möglichkeit nach. Wie der Goldklumpe auf der Robinsoninsel, wie der fruchtbarste Boden im Urwalde, wie die Perle im Meeresgrunde, sind sie uns nicht Güter, so lange wir sie nicht besitzen und verwerthen, so lange uns die Empfänglichkeit oder Genussfähigkeit für dieselben mangelt, so lange wir nicht durch geistig-sittliche Arbeit sie uns dienstbar machen und so in den Zusammenhang des Verkehrs bringen, so zu sagen im Dienste des Geistes als Güter und Werthe zu realisiren vermögen. Alles Gute muss „Vermögens"-Object werden, um ein Gut genannt werden zu können.

Das ist auch die tiefere Wahrheit in jenem von Schleier-

macher (Abhandlung vom höchsten Gute) entwickelten Gedanken, dass erst „die Gesammtwirksamkeit der Vernunft auf die Natur," die Durchdringung von Ideal und Wirklichkeit in der vollendet gedachten Weltorganisation uns eine Ahnung von dem zu geben vermag, was wir das Gut aller Güter nennen. Nur gilt es, nicht bloss die materielle Natur und das Verhältniss der organisirenden und symbolisirenden Geistthätigkeit ihr gegenüber hierbei ins Auge zu fassen. Es handelt sich in der sittlichen Sphäre vor Allem um das normal wirksame Verhältniss von Geist zu Geist, vom Menschengeist zum Gottesgeist, von Geschöpf und Schöpfer.

Auch der an und für sich absolut gute Gott ist uns, wie wir oben schon sahen, ein Gut, ja das einzig wahrhaft werthvolle Gut nur unter der Voraussetzung, dass wir ihn nicht als schuldbeladene Sünder zu fürchten haben, sondern seiner Gemeinschaft fröhlich gewiss werden, d. h. in seinem schliesslich vollendeten Reiche durch selige Theilnahme an seinem Leben ihn auch wirklich besitzen oder vielmehr von ihm besessen und getragen werden. Das lässt sich freilich ohne einen von dieser Idee der Gottesgemeinschaft durchdrungenen Naturboden nicht denken. Leiblichkeit erscheint auch hier als das „Ende der Wege Gottes." Aber die Anbahnung und Erreichung dieses Zieles ist jedenfalls durch das geistig-sittliche Willensverhältniss des Menschen zu Gott bedingt.

Daher werden wir auch als sittliche Güter nur solche, seien es geistige, seien es materielle Werthobjecte bezeichnen, deren Besitz durch energische Willensarbeit in den Dienst des Einen höchsten Lebenszweckes gestellt erscheinen. Alle Gemeinschaftsformen, Familie, Volk, Staat, Culturgenossenschaft und Kirche werden zu sittlichen Gütern nur unter dem Gesichtspunkte der Liebesarbeit, welche das Ziel (τέλος) ihrer idealen, gottgewollten Vollendung (συντέλεια) ins Auge fasst. Selbst Schleiermacher gesteht zu, „das Wesen des höchsten Gutes bestehe darin, dass es etwas durch freie sittliche Thätigkeit hervorgebrachtes, zu einem sittlichen Zwecke Gewirktes sei." Allein er verkennt, dass diese „Thätigkeit" gegenüber den gott- und naturwidrigen Hemmungen der Sünde für den Christen sich nicht anders gestaltet, als auf Grund der freien Erlösungsgnade Gottes in der Form des stetigen Ringens mit der lähmenden Macht der schuldbedingenden Sünde, als des „höchsten Uebels."

Unter Voraussetzung der Sünde und des Uebels (§. 9—12)

lässt sich jene Arbeit und der durch sie zu erwerbende Besitz nur als ein riesiger Kampf denken, wie er im christlichen Sinne prototypisch durch den Menschen- und Gottessohn, durch seine ringende und versöhnende Liebesarbeit bis in den Tod gekämpft worden ist. Hat doch kein Gut für den schuldbeladenen, in seinem Gewissen geängsteten Menschen einen Werth; kann er sich doch keines Gutes harmlos freuen, wenn er nicht vor Allem durch Schuldentlastung der Gottesliebe gewiss geworden. Was hilft uns die Gabe, ohne die Gunst des Gebers. Die Gewissheit, dass Gott uns liebt — ist der süsse Kern, die erquickende Essenz aller Güter. Sie ist die Grundbedingung nicht bloss der kindlichen Genussfähigkeit, sondern auch der, solide Werthe schaffenden fröhlichen Kampfesarbeit. Daher ist nur in Christo Gott unser höchstes Gut und die Welt der reiche, gottgeschenkte Boden für die Verwirklichung desselben. Daher gilt dem Christen in der wahren Nachfolge Jesu nur das als ein Gut, was im Sinne Christi ewigen Werth hat und als Object christlicher Hoffnung ersehnt und erarbeitet zu werden verdient. Jedes Gut und so auch vor allem das höchste Gut will errungen sein.

Mögen wir nun unter dem „höchsten Gut" (summum bonum) das letzte Ziel alles Ringens und Sehnens (bonum supremum, *τέλος τῶν ἀγαθῶν*) oder die zusammenfassende Gesammt-Summe aller einzelnen Güter (bonum consummatum, *συντέλεια*) uns denken: immer erscheint dasselbe nicht als ein blosser „Comparativbegriff", d. h. als die nur relativ höhere oder höchste Stufe der Entwickelung, sondern als das beseligende Vollendungsziel, in welchem Alles, was wir im Einzelnen ein Gut nennen, zu seiner wahren Ausgestaltung und idealen Verwirklichung gelangt. Alles z. B. was den Menschen als Christen in den irdischen Beziehungen seines Gemeinschaftsleben wahrhaft interessirt und zum Felde seiner Berufsthätigkeit, seiner ringenden Arbeit wird: das Leben in der Ehe und Familie, in Haus und Hof, in Staat und Kirche, in Kunst und Wissenschaft, in Verkehr und Geselligkeit, — muss auch ein Moment des höchsten Gutes, der zu verwirklichenden ewigen Vollendungsidee in sich tragen. Sonst vermag der neue Mensch nicht hoffnungsvoll d. h. freudig und getrost auf diesen irdischen Lebensfeldern zu ackern und zu arbeiten. Wenn sie nur zeitliche Bedeutung haben, so sind sie auch nicht als Güter im ethischen Sinne, nicht als Endzwecke unseres Lebens zu betrachten. Liegen sie ausserhalb der Sphäre der gottgewollten ewigen Bestimmung des Menschen, so verlieren sie für den geförderten Christen an

Interesse. Deshalb ist es von Wichtigkeit das höchste Gut nicht in Gegensatz zu stellen etwa als das specifisch Geistige dem Leiblichen, oder als das Ewige dem Zeitlichen, oder gar als das Jenseitige dem Diesseitigen gegenüber. Vielmehr wird und muss im leiblich-zeitlichen Diesseits alles sittlich Werthvolle als Keimpunkt, als Aussaat für die ewige Erndte zu betrachten sein. Nur dann gewinnt die Idee des höchsten Gutes, so zu sagen als Entelechie des christlichen Gesammtlebens und Wirkens, einen practisch bedeutsamen Werth und berechtigten Sinn.

Im Begriff der vollkommenen Organisation liegt Beides: die zielsetzliche, denkbar höchste Vollendung und die wahre Zusammenfassung aller einzelnen berechtigten und werthvollen Lebensmomente. Daher dürfen wir uns jenes Gesammt-Gut (summum bonum) weder als ein zusammengesetztes Aggregat, als Aufhäufung und Summirung alles Wünschenswerthen, aller zu erstrebenden Schätze denken, noch auch als Aufhebung und Zerstörung der irdischen Daseinsformen in einem nebulosen, rein geistigen Jenseits. Nur als die gegliederte Mannigfaltigkeit in der Einheit lässt sich das höchste Gut im christlichen Sinne denken, als Durchdringung von Einzel-Ich und Gemeinschaft, von Geist und Natur, von Himmel und Erde, von Gott und Welt, von Idee und Wirklichkeit in der neuen vollendeten Gottesmenschheit, da Jesus Christus das Haupt ist, in jenem Reiche Gottes, welches den Humanitätsgedanken zur wahrhaften und allseitigen Ausgestaltung bringen soll. — —

Wir können trotz der grossen Gegensätze, welche sich heut zu Tage wie seit jeher in Beziehung auf das sittliche Ideal geltend machen, doch der allgemeinen Zustimmung gewiss sein, dass jenes „höchste Gut" ein Ziel vollendeter Seligkeit sein muss. Denn sonst läge kein Motiv vor, darnach zu ringen. Selbst die pessimistische Anschauung, welche Vernichtung des Seins zum Ideal erhebt, denkt sich eben dieses „Nichts" als das wahre Glück, als die einzig denkbare Befriedigung, als das vollkommenste Beruhigungsmittel (Quietiv) für das endlose Sehnen des Menschenherzens (Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen u. A.). Und wo, wie bei Kant und manchen englischen Moralisten (Hume, Makintosh, Hamilton), die Tugend um ihrer selbst willen gesucht und geübt werden soll, da tritt doch als „höchstes Gut" die Einigung von Tugend und Glückseligkeit hervor. Die von Fénélon, Pascal und anderen Rigoristen vertretene Ansicht, man müsse dem Guten nachjagen, man müsse die Tugend um ihrer selbst willen erstreben, auch

wenn man dadurch in die Hölle käme, ist nichts als eine paradoxe Abstraction, welche höchstens dem crassen Eudämonismus eines Bentham und andrer rationalistischer Utilitarier gegenüber einen Sinn und eine relative Berechtigung hat. Nach Glück und Befriedigung strebt und ringt doch Alles; und dieses Sehnen ist nur dann ein sittlich unberechtigtes, wenn es das Gute lediglich um des Nutzens oder der persönlichen Selbstbefriedigung willen erstrebt und nicht den an sich seienden Werth desselben erkennt. Die Werthschätzung des Guten nicht um des Lohnes, sondern um sein selbst willen ist die Grundbedingung für die Erlangung des höchsten Gutes als der vollendeten Seligkeit. „Das Christenthum" — sagt Lotze ebenso treffend als schön (Makrokosmos III, S. 358 f.) — „stellt die Krone des Lebens, die es verspricht: die Seligkeit, auch als das Motiv hin, welches die sittliche Treue bis zum Tode stärken soll. Können wir also denen, die gegen allen Eudämonismus eifern, das formelle Recht bestreiten, unter diesem Vorwurf auch die christliche Lehre zu begreifen und als erhabener ihr die andre vorzuziehen, welche Tugend und Aufopferung ohne Lohn gebietet? — Erhabener nun mag diese letztere Forderung erscheinen; aber vom Erhabenen ist nicht bloss zum Lächerlichen, sondern auch zum Leeren und Widersinnigen nur ein Schritt. Nicht den ersten gewiss, aber den zweiten zu thun wird jener Rigorismus der Vernunft Gefahr laufen, wenn er mit sich selbst Ernst macht. Denn ohne ein höchstes Gut, dem das geringere geopfert würde, würde unser sittliches Streben von der blinden Wirksamkeit einer Naturkraft sich nicht unterscheiden, ausser etwa durch das begleitende, dann aber unerklärliche Gefühl, etwas zu sollen, was, wenn es nun ist, Niemand zu Gute kommt! In Wahrheit thut jedoch auch jener Tugendeifer diesen Schritt nicht. Auch er weiss, dass er im Grunde einem höchsten Gute nachstrebt: der Selbstachtung, die ihm gleichsam als Lohn zufällt. Darin liegt also der Unterschied, dass der spröde und stolze Eudämonismus der Selbstachtung, die sich selbst genug ist, dem Eudämonismus der Demuth gegenübersteht, die sich nicht genügt und die ihr höchstes Gut darin sucht, nicht vor sich selbst, sondern vor Gott zu bestehen und von ihm geliebt zu sein. Dadurch, dass das Christenthum den süssen Kern der Seligkeit als das letzte Geheimniss offenbart, um dess willen der ganze Aufwand einer Schöpfung und eines Weltlaufs gemacht ist: dadurch ist es

Evangelium, eine frohe Botschaft; eine grandiose hat es nie sein wollen, und ist es doch geworden, weil es jene war."

Daher kommt eben Alles auf die im christlichen Sinne tiefere Auffassung des als Seligkeitsziel gedachten höchsten Gutes an. Nirgend ist der von Hartmann so genannte „Illusionismus" mehr an der Tagesordnung als in dieser Sphäre der ethischen Teleologie.

Freilich kann es kaum eine schrecklichere Illusion geben, als die gegenwärtig so verbreitete „Teleologie der Weltvernichtung", die sich dessen rühmt, dass „der optimistische Siegesglanz der Idee nur dazu bestimmt sei, sich umzuwandeln in den eigenen Pomp ihres Leichenzuges" (Bahnsen). Die „absolute Zwecklosigkeit" des Daseins soll im Zusammenhang mit schliesslicher allgemeiner Willensaufhebung als Ziel der gesammten Natur- und Geschichtsentwickelung verherrlicht werden! Ein wunderbarer Selbstwiderspruch in der Weltansicht dieses pessimistischen Nihilismus. Ein „Ziel", das doch dem „Nichts" gleich sein, d. h. mit der Aufhebung alles Zielsetzlichen sich decken soll! Wenn irgendwo, so waltet hier die crasseste Illusion. Die „lebendigen Kräfte" in Natur und Geschichte, ja das punctum saliens aller Kraftentwickelung, der Wille, wird hier dem unbewussten All-Einen geopfert. Man wiegt sich ein in den „seligen" Traum der Selbstvernichtung, aus welchem das Erwachen wie nach jeder Selbsttäuschung doppelt furchtbar sein muss. Man vergisst jenes tiefe Warnungswort Fichte's: „Durch das blosse Sichbegrabenlassen kommt Niemand zur Seligkeit!"

Immerhin ist aber dieses krankhafte Extrem pessimistischer Art von einem tieferen tragischen Ernst durchzogen als jener platte und selbstzufriedene Egoismus, der sich Glückseligkeitsideale für die genuss- und lohnsüchtige Einzelpersönlichkeit erträumt. Jene Tendenz, sich das höchste Gut als vollendeten Genuss in Form der absoluten Personalbefriedigung zu denken, findet sich keineswegs bloss in den alten heidnischen Systemen des Epicuräismus oder in den grob sinnlichen Hoffnungen des Muhammedanismus, sondern auch sehr weit verbreitet in den christlichen Kreisen. Die Unsterblichkeitsidee des vorigen Jahrhunderts mit seinen eudämonistischen Tendenzen ist nur die menschlich und natürlich ausgestaltete Kehrseite jenes pietistischen Seligkeitsschwindels, welcher in dem „Jenseits" die Fülle aller persönlichen Befriedigung und Verherrlichung erhoffte. Vollendete Lustbefriedigung des Ich ist hier wie da, wenn auch

auf sehr verschiedenem Wege und aus verschiedenen Motiven, das Ziel, das höchste Gut des optimistischen Eudämonismus.

Während also dort auf naturalistisch-pantheistischer Basis das Aufgehen in das All-Eine und dem entsprechend die Vernichtung der Persönlichkeit als höchstes Gut verherrlicht wird, erscheint hier auf deistisch-spiritualistischer Grundlage die Verewigung des persönlichen Daseins in geistiger Vollendungsstufe als ideales Ziel. Dort ist das Allgemeine, hier das Ich Alles; dort wird Fühllosigkeit, Willensaufhebung, Bewusstlosigkeit ersehnt, hier Gefühlsseligkeit, Willensbejahung und Bewusstseinssteigerung.

Beide Extreme berühren sich aber in dem Einen Punkte: Glück-Seligkeit sei das höchste Gut. Wie der Pantheist Spinoza „Zufriedenheit mit sich selbst" als wahrhaft Höchstes bezeichnete, was wir hoffen können; wie ein Aristoteles die Autarkie als das höchste Glück pries; wie Hartmann „das Nichtsein" mit der zu erstrebenden „höchsten Selbstzufriedenheit" in Zusammenhang bringt (S. 716) und „den grösstmöglichsten erreichbaren Glückseligkeitszustand" als den „Endzweck des Weltprocesses" hinstellt" (S. 742): so wird auch bei Kant die „Zufriedenheit mit sich selbst" vom Standpunkte der Autonomie verherrlicht; so wird in der bloss subjectiven christlichen Auffassung des Vollendungsideals das selige Gefühl im „Jenseits" als Befriedigung und Stillung alles irdischen Sehnens gefasst.

Bei dieser nahen Berührung der Extreme ist es im Grunde einerlei, ob jenes Ziel der Befriedigung, jenes höchste „Glück" schon in die gegenwärtige irdische Weltperiode oder in die Sphäre transscendenter Verklärung versetzt wird. Die Einen sind der Meinung, dass schon im Diesseits jene Lustbefriedigung erreicht werden kann, welche entweder rein mystisch in der Willensertödtung (höhere Gleichgültigkeit), oder rein weltförmig in der Willensbejahung (höhere Genussfähigkeit) gesucht und gefunden wird. Die Anderen sehen den tragischen Widerspruch des Diesseits und den furchtbaren Kampf des Daseins als ausreichenden Grund an, um die Glückseligkeit von einem jenseitigen Zustande zu erhoffen, sei es, dass der das Elend bedingende egoistische Einzelwille dann als gänzlich aufgehoben, oder dass er als zu heiliger Vollendung und geistiger Verherrlichung gebracht, angesehen wird. In beiden Fällen ist die Illusion handgreiflich, eben weil das All-Eine und das Einzel-Ich, oder theologisch ausgedrückt, der absolute Gott und die creatürliche Persönlichkeit abstract, ohne Beziehung zu den Gemein-

schaftgebilden und den natürlichen Organismen unter den teleologischen Gesichtspunkt gestellt werden.

Nur das gesunde Christenthum ist im Stande durch seine sittlich-teleologische, näher social-ethisch Weltanschauung beide Illusionsformen, die pessimistische wie die optimistische, den pantheistisch-nihilistischen, wie den rationalistisch-subjectivistischen Eudämonismus zu überwinden. In der christlich gefassten Idee des höchsten Gutes, als der vollendeten Seligkeit im Reiche Gottes kommt zugleich das relative Wahrheitsmoment beider zu seinem vollen Recht. Denn hier erscheinen Gott und Einzel-Ich, das Universelle und Individuelle wahrhaft geeint in jener vollendet organisirten Gemeinschaft, die als Reich Gottes alle berechtigten Einzelexistenzen umfasst und zu idealer Verklärung in der Gottesmenschheit gelangen lässt, ohne doch dem universalistischen Wahne der individuellen Selbstvernichtung zu huldigen oder dem particularistischen Gelüste rein persönlicher Glückseligkeit zu fröhnen.

Gleichwohl wird das Wahrheitsmoment des nihilistischen Pessimismus gewahrt, wonach der Einzelwille als solcher nichts werth ist, weil er egoistisch geartet, das Elend und die Last des Daseins zur Folge haben muss, bis dass er, innerlich gebrochen, aufgehe in Gott und auf Grund einer vollgültigen Sühne seiner Gottesgemeinschaft gewiss werde. Die Gewissheit der Gottesliebe wird dann dem zerbrochenen Herzen das höchste Gut. Und andrerseits wird das Wahrheitsmoment des eudämonistischen Optimismus gerettet, wonach die Einzelpersönlichkeit nicht ziel- und trostlos untergehen kann, weil sie ein intensiv geistiges Leben in sich birgt und daher nur in Geistesgemeinschaft mit dem ewigen Geist schliessliche Befriedigung zu finden vermag. Die Gewissheit der persönlichen Gotteskindschaft ist dann dem neugeborenen Herzen das ewige höchste Gut.

Aber Beides zusammen: Wahrung des Allgemeinen und Individuellen, volle selige Durchdringung des göttlich Idealen und menschlich Personalen ist nur möglich in der geistleiblich gearteten Gottesmenschheit, in welcher der Egoismus (die falsche selbstsüchtige Willensbejahung) aufgehoben, aber die Egoität (die wahre selbstthätige Willensvollendung in der Liebe) gewahrt und durch den Gedanken gliedlicher Gemeinschaft, vollendeter Organisation des Menschheitsleibes zu ihrer gottgewollten Idee gebracht wird.

Daher tendirt alles christliche Leben und Streben auf das „Kommen des Reiches Gottes“, auf jene „Hütte Gottes bei den

Menschen", da sie sein Volk und Er, Gott mit ihnen, ihr Gott mit ihnen, ihr Gott sein wird (Apok. 21, 1 ff.). Und das ist kein „himmlisches" Ziel im Sinne abstracter Vergeistigung oder unklarer, verschwommener Jenseitigkeit. Die Idee des „Jenseits" hat in der That mit der schriftmässig christlichen Idee des höchsten Gutes Nichts gemein. Es ist eine pure Erfindung jener idealistischen Theorie der Selbstverherrlichung, welche nur die Kehrseite ist von der pessimistischen Theorie der Selbstvernichtung. Denn beide stellen in ihrer Art die Selbstbefriedigung oder Selbstzufriedenheit als das Glücks-Ziel hin, das unbedingt erstrebt werden muss. Solch ein Glücksziel oder die sogenannte Glückseligkeit liegt aber in den Utopien des „Jenseits." Nein, in das Diesseits muss sich das höchste Gut einsenken und einpflanzen, wie in dem Reiche des Kreuzes anfangsweise und keimartig, so in dem Reiche der Herrlichkeit vollendet und offenbar. Zwar ist „sein Reich nicht von dieser Welt." Auch hängt die christliche Idee vom höchsten Gut mit dem zukünftigen Weltlauf (*αἴων μέλλων*) im Gegensatz zur Vergänglichkeit des gegenwärtigen (*αἴων οὗτως*) zusammen. Wir wissen, dass der Christ hier „keine bleibende Stadt" hat; dass ein Heimweh sein ganzes Wesen durchzieht; dass er sich dessen bewusst ist, dass und warum „die Welt mit ihrer Lust" vergehen muss. Das höchste Gut kann nach eingetretener Sünde sich nie ohne Krisis vollenden. Aber die Krisis ist nimmermehr Vernichtung. Sie stellt nur die Geburtswehen der allendlichen Palingenesie (Matth. 19, 28) dar, in welcher die „Leiblichkeit als das Ende der Wege Gottes" zu Tage treten wird, auf dass Wesen und Erscheinung sich decken.

In der leiblichen Organisation des realen Daseins muss also der geistliche Organismus des idealen Reiches Gottes Wurzel fassen. Der neue Himmel ist Eins mit der neuen Erde und kann ohne die letztere nicht gedacht werden. Alles Sehnen der Creatur (Röm. 8, 21) muss erfüllt werden durch Abthun der Vergänglichkeit (*φθορά*), durch Ueberwindung des Todes (des höchsten Uebels) und durch Befreiung von der Last der Sünde und Schuld. Dann erst erscheint „die herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (die *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ*) nicht als Illusion und nicht als rein geistiges „Jenseits", sondern als die Vollendung des christlichen Grundgedankens: „Gott geoffenbart im Fleisch."

Und hier kommen wir auf den Hauptpunkt. Weil in Christo, in seiner heilsmittlerischen Person, Gott und Mensch-

heit, Geistiges und Leibliches, Ideal und Wirklichkeit, Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit sich begegnen und durchdringen, ist er der Kern und Stern in dem christlichen Begriff des höchsten Gutes. Christus als Haupt der Gottesmenschheit, sich auswirkend und offenbarend als das „ewige Leben" in der verklärten Schöpfung, in dem mannigfaltigen Reichthum aller Organisationsformen — das ist der eschatologische Grundgedanke christlicher Ethik, welcher eins ist mit dem höchsten Gute oder der wahren Seligkeit. Hierdurch wird das Ich in freudiger Hoffnung erhoben zu erfolgreichem Ringen und Arbeiten auf dem Saatfelde irdischen Lebens und doch bewahrt vor illusorischem Selbstbefriedigungsgelüste in utopistischer Glückseligkeitstendenz, und gewarnt vor falscher Lohnsucht und falscher Verhimmelung. Hier wurzelt jener gesund christliche Realismus, den wir oben (§. 14) als in der Idee des Reiches Gottes gewährleistet erkannten. Er bildet den Lichtpunkt jeder kirchlichen Socialethik. Er lässt das Hoffen und Kämpfen des Christen, seine gesammte Arbeit in Glauben und Liebe wirklich Fleisch und Blut gewinnen. Er befreit ihn vom Alp einer ziellosen Entwickelung und fruchtlosen Erwartung. Er erlöst ihn von der jammervollen Frohnarbeit auf der „Tretmühle des ewigen Processes" (Hartmann). —

Durch solch eine Auffassung des höchsten Gutes gewinnt aber auch die kleinste Leistung im Dienste der Pflicht eine ideale Bedeutung, eine ewige Bestimmung. Der Pflichtbegriff wird keineswegs über Bord geworfen, wenn das Schiff christlicher Hoffnung, bewegt von dem Hauche des ewigen Lebens, dem Hafen des höchsten Gutes entgegentreibt. Indem das „ewige Leben" in die Gegenwart hineinragt, heiligt und wahrt es auch den Pflichtbegriff. Ja derselbe verliert innerhalb der christlichen Weltanschauung erst seinen starr heidnischen oder jüdisch gesetzlichen Sisyphuscharacter, ohne doch antinomistisch verflüchtigt oder durch falsche Freiheitstheorie annullirt zu werden.

Man hört oft die Meinung äussern, dass in der christlichen Ethik das Soll keine Stätte, keine Bedeutung mehr hat. In missverständlicher Weise hat man sich dafür auf Luthers Wort von den Gläubigen, die „eine neue Creatur" seien, bezogen. Allerdings sagt er: „Sie gleichen dem guten Baume, der ohne Soll gute Früchte bringt", — „dass also hier nicht geredt wird, was geschehen oder sein soll, sondern was allbereit jetzt geschieht und ist." Wenn Harless, Frank, Hofmann u. A. der christlichen Sittlichkeitsidee den Pflichtbegriff, das apo-

dictische Soll entgegensetzen, wenn sie meinen, die christliche Ethik habe nicht darzulegen, was der Christenmensch thun solle, sondern nur den sich von innen heraus entwickelnden Thatbestand seines neuen Lebens zu erforschen, so liegt in dieser Ansicht ein bedenklicher Idealismus, der leicht dem Antinomismus Nahrung bietet. Ich muss in dieser Hinsicht Köstlin vollkommen zustimmen, wenn er in seinen oben bereits genannten „Studien über das Sittengesetz" den Gedanken durchführt, dass auch abgesehen von der Sünde das sittlich Gute dem Menschen stets als etwas, das durch ihn werden soll, sich vor das Bewusstsein stellt. Auch der Wiedergeborne als solcher bedarf für seinen guten Willen dennoch einer steten Bezeugung des objectiven Gotteswillens, damit er der von ihm selbst schon angestrebten Aufgabe klar und in ihrem ganzen Umfange sich bewusst werde. Dass Luther mit seiner Idee von der „Freiheit eines Christenmenschen" den Gedanken ein „Knecht zu sein aller Dinge," verbinden konnte, haben wir gesehen. Darin eben, dass der Christ solches kann und soll, dass er sein Christsein in den Dienst einer steten gottgesetzten Lebensarbeit und Lebensaufgabe zu stellen sich genöthigt fühlt, liegt der Beweis seiner gesunden, annoch in der Entwickelung befindlichen Freiheit.

Weiss doch ein jeder, der in der Nachfolge Christi lebt, dass das ganze Leben seines Herrn ein Leben des Berufsgehorsams war, ja dass jene necessitirende Macht, wie sie sich in den Worten ausspricht: Es muss (δεῖ) Alles geschehen, was geschrieben steht von des Menschen Sohn – keineswegs ohne den Schmerz der Nöthigung zu denken war. In dem „Nicht mein, sondern dein Wille" (Luc. 22, 42) liegt der Beweis des Pflichtbewusstsein's Jesu. Dass er sich diese Aufgabe selbst gesetzt hatte, dass er sie mit Freiheit und Liebe vollzog, schliesst nicht aus, dass sie doch als eine noch zu erreichende und zu erkämpfende d. h. als Pflicht sich ihm vor das Bewusstsein stellte (Joh. 5, 30).

So erscheint dem Christen selbstverständlich Christus auch als das Urbild der Pflichttreue, welcher nachzustreben dem Kinde Gottes stete selbstverständliche Aufgabe ist. Weil Christus gekommen, „das Gesetz zu erfüllen", nicht „dasselbe aufzulösen", (Matth. 5, 17) ist auch dem Glauben an Christum das Wesen kindlichen Gehorsams eingeprägt. Hier macht sich der normative und regulirende Character des Gesetzes (usus tertius legis) geltend, an welches gebunden zu sein dem Christen nur schmerz-

lich ist, sofern er noch alter Mensch ist, während der neue oder inwendige Mensch als Wiedergeborener Lust hat an Gottes Gesetz (Röm. 7, 21), dasselbe nicht mehr als Last empfindet.

Das Extrem des Antinomismus, der gesetzlosen Ungebundenheit, ist nicht bloss eine Consequenz des altheidnischen und epicureischen Sinnes, sondern schleicht sich auch in die christliche Weltansicht ein, wenn dieselbe zu idealistisch sich färbt. Sobald das Heilsleben nicht als in der Kindschaft wurzelnd gefasst wird, sondern als Document der Selbständigkeit sich geltend macht, so reisst mit der Einbildung der Autonomie auch Antinomie ein, und die Freiheit droht zum „Deckel der Bosheit“ zu werden.

Dem scheint zwar Kant's Beispiel zu widersprechen, sofern dieser gewaltige Moralphilosoph grade aus der Selbstgesetzgebung den Gedanken von der kategorischen Macht des Imperativs herzuleiten suchte. Allein einen christlichen Pflichtbegriff hat er auch auf diesem Wege nicht deduciren können und wollen. Die Selbstgesetzgebung erzeugt einen kategorischen Imperativ, der rein inhaltslos nur die Form einer allgemeinen Nöthigung in sich schliesst. Dem Gesetze Gottes gegenüber wird er zum Antinomismus, weil er sich pietätslos von demselben emancipirt. Diese Gefahr liegt der christlichen Sittlichkeitsidee, sofern sie in der Idee der Gotteskindschaft wurzelt, wahrlich nicht inne. Nur jenes krankhafte Christenthum, welches die Freiheit ohne die Zucht und Ordnung auf seine Fahne schreibt, droht in Gesetzlosigkeit auszuarten.

Von der anderen Seite ist es gerade jener Standpunkt der Autonomie, der zur „Legalität“ wird, wenn das wahrhaft sittliche Handeln in nichts anderem bestehen soll, als in dem „Handeln aus Pflicht.“ Für das christliche Bewusstsein bildet ein solches Handeln aus „blosser Pflicht“ einen Gegensatz, ja einen directen Widerspruch gegen den freien Drang der Liebe. Der Christ weiss sich befreit von dem Fluch jener „Sclavenmoral,“ die keuchend im Schweisse des Angesichts uns das Brod essen und die Arbeit verrichten heisst, um den Lohn der „Selbstzufriedenheit“ zu erndten!

Befreit von der lastenden Natur der Pflicht ist der Christ, weil er als ein versöhntes Gotteskind im Reiche der Gnade lebt. Das Evangelium hat sich ihm als „ein vollkommenes Gesetz der Freiheit“ bewährt. Denn er sucht nicht mehr durch Gesetzesleistung sich erst das Gutsein zu erringen, sondern weiss dass nur aus der erneuten Gesinnung die Gesetzeser-

füllung mit innerer Nothwendigkeit fliesst. Die Forderung ist ihm ins Herz geschrieben und beseelt seinen Willen. Das Christsein ist ein Befreitsein vom Fluch des Gesetzes. Der unerträgliche Widerspruch zwischen „Sollen und Sein“ ist für den Christen aufgehoben.

Und doch erkennt er in seinem Liebesleben freudig die Liebespflicht an, erstens weil er noch im Kampfe, in der ringenden Bewegung gegenüber dem alten Wesen steht; und zweitens weil er auch als neue Creatur eben Creatur, d. h. Geschöpf, nicht Schöpfer, Kind Gottes, nicht Gott selbst ist.

Indem die christliche Sittlichkeitsidee den Impuls zum Kampf giebt und alle Selbstherrlichkeit zerstört, richtet sie die gesunde Idee der Pflicht wieder auf und giebt ihr die richtige Stellung im Gemeinleben der erlösten Menschheit. Daher auch die christliche Sittenlehre, obwohl sie keine sonderliche „Pflichtenlehre“ als integrirenden Bestandtheil ihres Systems aufnehmen kann, doch in ihrer Darlegung vom Heiligungskampf auf die ascetische Seite christlicher Lebensentwickelung wird eingehen müssen. Die schwierigen Fragen von der Collision der Pflichten und vom Erlaubten können nur in diesem Zusammenhange ihre christliche Lösung finden. Sie werden uns bezeugen, dass der Christ als ein Gefreiter des Herrn sich doch nicht der ordnenden und bindenden Macht des Gesetzes entziehen darf und mag.

„Wir richten das Gesetz auf“ — sagt Paulus daher mit Recht allen Antinomisten gegenüber. Und doch! Mitten im Liebesdienst und in der Uebung des Gehorsams — welch ein Impuls der Freiheit, welch' innerliche geistige Determination, die uns befreit sein lässt von dem „Sein unter dem Gesetze,“ von dem Fluche der mühseligen Frohnarbeit, von dem tödtenden Buchstaben! Es entwickelt sich aus dem Sein das stete Sollen in dem Bewusstsein des „Nochnichtergriffenhabens.“ Und doch verklärt sich das harte Sollen zum freudigen und dankbaren Wollen, obwohl wir unseren Willen von dem absolut bindenden Willen göttlicher Heiligkeit unterscheidend, den letzteren stets als unsere „Pflicht,“ als höhere Necessitation, als die bindende Macht des Gesetzes der Freiheit im Gewissen empfinden. Nur dass diese necessitas eine beata necessitas boni wird, sofern im Glauben des Christen demüthige Abhängigkeit und muthvolle Freiheit zur Einigung kommen. Das führt uns aber auf jenen dritten Grundbegriff: auf die Idee christlicher Tugend, die sich von der natürlichen und heidnischen Thatkraft toto genere unterscheidet, und doch das wahre Wesen

der Mannheit (virtus) zu charactervoller Ausprägung und gotterfüllter Realität zu bringen vermag. —

Wie der Pflicht- so ist auch der Tugendbegriff vielfach als ein aus heidnischem oder rationalistischem Boden stammendes fremdes Gewächs dem evangelischen Christenthum scharf entgegengesetzt worden. Die Selbstbespiegelung einer stolzen (stoisch-pharisäischen) oder weichlich-sentimentalen (pietistisch-mystischen) Tugendhaftigkeit muss in der That für den wahren Christen in dem Maasse abschreckend sein, als die verschiedenen Formen der Selbstverliebtheit und Selbstbelügung sich häufig in das Gewand eingebildeter Tugend hüllt. Allein, wie bei dem Pflichtbegriff, so dürfen wir auch bei dem Tugendbegriff uns nicht dadurch gegen denselben einnehmen lassen, dass unsere Worte: Pflicht und Tugend nicht gerade häufig in der biblisch-christlichen Darstellungsform sich finden. Die Sache, die sittliche Idee, die beiden zu Grunde liegt, lässt sich durchgehends als eine christliche aus der Schrift und aus der Erfahrung des Heilslebens erweisen. Ja die christliche Offenbarung erst erfüllt jene an sich leeren Formalbegriffe mit sittlichem Gehalt, sofern die Pflicht als das unser Gewissen bindende in Christo sanctionirte Gesetz Gottes, die Tugend als die unseren wiedergeborenen Willen beseelende, in Christo objectiv realisirte Energie der Heiligungskraft Gottes sich darstellt und bewährt. Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, sagt Fichte schön: „ist ja der eigentliche Character des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit.“ Die Kraft Gottes (*δύναμις ϑεοῦ* Röm. 1, 16; 1 Cor. 1, 18, 24) als eine in dem empfänglichen Menschen lebendig gewordene, ist das Wesen der wahren Tugend.

Daher wird auch die christliche Tugendlehre, ohne einen gesonderten Theil der Ethik zu bilden, im gesammten Verlauf der Entwickelung des Heilslebens sich als rother Faden hindurchziehen müssen. Den Glauben als sittliche Lebens- und Heiligungsenergie, als aus Gott geborene Tüchtigkeit, als Quelle und Wurzel freudiger Thatkraft im neuen Liebesgehorsam zu erweisen, ist die eigentliche Centralaufgabe christlicher Sittenlehre.

Zwei krankhafte Gegensätze, wie sie den oben beim Güter- und Pflichtbegriffe erwähnten genau parallel laufen, wird sie dabei stets im Auge behalten müssen: den überreizt ascetischen Rigorismus, der die aus steter Anstrengung geborene Kampfesform der Tugend als ihr eigentlich normales Wesen zu verherrlichen sucht, und jene schlaff quietistische Laxheit, die in

gänzlicher Verkennung der für die irdische Entwickelung nothwendigen Kampfesform der Tugend sich aus der Gewissheit des Gnadenstandes ein Ruhekissen, aus der Freiheit der Kinder Gottes ein Polster für den kampfesscheuen alten Adam bereitet.

Dort wird in Analogie mit dem Pessimismus in der Güterlehre und dem Moralismus (Legalität) in der Pflichtenlehre der Werth sittlicher Tüchtigkeit lediglich nach dem Maass der Anstrengung und Selbstüberwindung, die man dabei verwendet, beurtheilt und so das wahre Wesen der Tugend, als der freudigen thatkräftigen Begeisterung für das Gute verkannt. Man verwechselt die pathologische Erscheinungsform unserer annoch unvollkommenen Tugend, die zeitweilige Knechtsgestalt derselben, wie sie dem Einzelnen in der Uebung (Askese) begriffenen Kämpfer nothwendig anklebt, mit dem idealen Wesen derselben. Was uns zur Demüthigung gereichen soll als Zeugniss unserer Unvollkommenheit und Sünde, wird hier nur zu leicht zur Basis eingebildeten Verdienstes und gesetzlicher Gerechtigkeit und gereicht dem geistlichen Hochmuth zur Nahrung. Der Gedanke, dass die Tugend nicht als gottgeschenkte, sondern nur als selbsterrungene einen Werth habe, bildet den bedenklichen pelagianischen Hintergrund dieser Ansicht. Der ihr zu Grunde liegende Ernst sittlicher Selbstzucht verliert seinen sittlich bedeutsamen Werth, sobald die stets unüberwundene Erbärmlichkeit jener eigenen Sisyphusarbeit verdeckt wird durch den Wahn, in der Selbstkasteiung auch eine Selbstheiligung, in der Selbstvernichtung auch eine Selbsterlösung errungen zu haben. Die christliche Sittenlehre wird den Nachweis zu liefern haben, dass solch ein Tugendbegriff nur stolze Heilige oder verzagte Kopfhänger erzeugt, je nachdem man meint jenen ascetischen Kampf siegreich oder vergeblich gekämpft zu haben. Als Vorschule zur Selbsterkenntniss und somit zur wahren christlichen Tugendgesinnung mag jener Kampf steter Selbstüberwindung Anerkennung verdienen. Nur muss in ihm der Mensch sein Elend, nicht seine Leistung zu erkennen und zu bekennen sich gedrängt fühlen. Je heisser der Kampf, je rücksichtsloser der Selbstzwang, je angestrengter der Versuch steter Selbstüberwindung, desto tiefer demüthigt den aufrichtigen Menschen die immer wieder erfahrene Niederlage, die mangelnde Freude am Guten, die Unfähigkeit seiner selbst Herr zu werden. Gewissensnoth, Seelenangst, nicht aber freudige Thatkraft wird aus solchen Schmerzen geboren. Es findet sich hier kaum eine Spur von

Verständniss für das evangelisch-christliche Tugendideal, welches zu aller Gesetzesgerechtigkeit das stricte Gegenbild darstellt.

Unendlich bequemer, aber auch unendlich flacher scheint auf der anderen Seite die mit dem Optimismus und Antinomismus Hand in Hand gehende Tendenz des Quietismus, die Tugend als eine Gabe aus Gottes Hand zu nehmen und sich ihrer als eines Gnadengeschenks zu freuen, ohne selbst Hand anlegen zu wollen an den Pflug, ohne selbst die harte Weinbergsarbeit auf dem starren Boden des natürlichen Wesens oder Unwesens zu kosten. Hier wird die Tugend ihrer nothwendigen zeitlichen Knechtsgestalt entkleidet und das Vollendungsideal in krankhafter Einseitigkeit vorausgenommen. Bald gestaltet sich dieser Quietismus mehr mystisch contemplativ, indem die Ruhe in Gott, die Gefühlsschwelgerei in der seligen Gemeinschaft des Herrn, die Abgekehrtheit von den weltlichen Aufgaben der Berufsarbeit als der Kern der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes gepriesen wird. Bald nimmt die quietistische Tendenz den intellectualistisch-ästhetischen und weltförmigen Character an, indem man den Genuss des Wahren und Schönen, den bequemen und ungetrübten Cultus des Genius in Wissenschaft und Kunst zum Wesen der Tugend stempelt. Bald endlich schleicht sich der laxe Quietismus dort ein, wo man in orthodoxistischer Einseitigkeit die Rechtfertigung aus Gnaden und die darin verbürgte Heilsgewissheit zu träger Sicherheit ausarten lässt und in laxer Beurtheilung der Gefahren des Weltlebens die Grenze des Erlaubten ungebührlich und willkürlich ausdehnt.

Gegen beide Einseitigkeiten, die vielfach ineinander übergehen und sich gegenseitig berühren, hat die christliche Ethik im Anschluss an die Person Christi als das Urbild aller Tugend das wahre Wesen christlicher Tüchtigkeit und Thatkraft, christlicher Heiligung und Erneuerung durchzuführen.

Im Gegensatz gegen den ascetischen Rigorismns wird in der christlichen Denkweise die Tugend als freudige und fröhliche, aus der kindlichen Dankbarkeit geborene Lebens- und Gestaltungsmacht dargelegt werden müssen. Nur die Begeisterung für das Gute, wie sie aus innerster Herzenslust und neu beseeltem Willen hervorquillt, lässt die Tugend in ihrem sittlichen Werthe erscheinen. Sonst ist und bleibt sie gesetzlicher Frohndienst oder angelernte Fertigkeit.

Von der anderen Seite wird ohne Widerspruch mit dem

eben Gesagten betont werden können, dass zur Erscheinungsform der Tugend nothwendig die im Kampf sich bewährende Treue im Kleinen, die peinliche Gewissenhaftigkeit gehört, die in Wachen und Beten das Heilsgut nicht bloss bewahrt, etwa als fertigen Besitz und todten Schatz ansieht, sondern immer wieder in erneuter Aneignung practisch bewährt und allseitig in dem Organismus leiblichen und geistigen Lebens zur Ausgestaltung bringt. Daher dem Quietismus und der Laxheit gegenüber die christliche Tugend als der neue Liebesgehorsam des gerechtfertigten Gotteskindes erfasst und als ein Heiligungsleben aus dem Princip der Wiedergeburt heraus geschildert sein will.

Da nun die Wiedergeburt nur in dem Heilsglauben zu subjectiver Wahrheit und Wirklichkeit gelangt, so wird der Glaube als ein „lebendig, geschäftig Ding“ (Luther) zum Mittelpunkt christlicher Tugendlehre erhoben werden müssen, der Glaube, welcher als „Treue“ gegen Gottes Wort und Zusage sich die „Gerechtigkeit aus Gnaden“ aneignet. Denn der Glaube allein ist es, welcher in verdienstloser Empfänglichkeit (Demuth und geistlicher Armuth) Christum ins Herz schliesst und zugleich voll freudiger Zuversicht den heiligen Muth der Kindschaft in sich trägt, aus welchem der neue Liebesgehorsam mit Nothwendigkeit (necessitate consequentiae) entspringt. Die Bewährung der Liebe wird aber für das begnadigte Gotteskind mit der Bewährung im Kampf wider die Sünde stets Hand in Hand gehen. Weil das Ziel der Vollendung noch nicht erreicht ist, muss die christliche Tugend als stete Selbstkritik und tägliches Sterben in der Busse sich vollziehen. Damit aber der Christ als ein Streiter Christi in dem Tugendeifer oder Heiligungskampf nicht erlahme, muss die Hoffnung als integrirender Bestandtheil seines innern Lebens ihn tragen und beseelen, weil sonst die Tugend und ihre Kampfesform zweck- und ziellos wäre.

So weist der christliche Tugendbegriff wiederum zurück auf das höchste Gut und schliesst als Liebesgehorsam zugleich den Pflichtbegriff nothwendig in sich. Das in Christo geheiligte Liebesleben ist eben Alles zumal: höchstes Gut als vollendetes Ziel eines verklärten und allseitig gegliederten Gottes- und Menschheitsreiches auf Erden; höchste Pflicht, als stetige Aufgabe im Hinblick auf das Nochnichtvollendetsein des Christenstandes; höchste Tugend als kampfesfreudige Thatkraft in der Gewissheit unserer Kindschaft oder der Gerechtigkeit aus Gnaden. Eben deshalb eignet sich dieser dreifache Formbegriff

schlechterdings nicht zur Gliederung des Objectes christlicher Sittenlehre.

Aber Eins will schliesslich im Interesse unserer socialethischen Grundanschauung mit Nachdruck hervorgehoben sein. Mag man die christliche Sittlichkeitsidee vom Standpunkte des höchsten Gutes, der Pflicht oder der Tugend betrachten und beleuchten, immer führt sie uns auf die alles Heilsleben bedingende Idee der Gemeinschaft zurück, auf die Christenheit als die im Erlösungsglauben vereinigte Heilsgemeinde, auf die Kirche als die gegenwärtige Gestalt des Reiches Gottes auf Erden, auf den Organismus der Menschheit als einen durch die Gesetze christlichen Heilslebens schliesslich zu vollendenden.

In Betreff des „höchsten Gutes" liegt dieser Zusammenhang nach dem oben Gesagten auf der Hand. Nur durch Betonung des Gemeinschaftsfactors bewahren wir die Idee des höchsten Gutes vor falsch nihilistischer Verhimmelung, sowie vor falsch eudämonistischer Seligkeitstendenz, vor dem Aufgehen in das Absolute, All-Eine, wie vor der Verschrumpfung im Personalinteresse. Die gegliederte Gemeinschaft eines gottmenschlichen Reiches ist gleichsam das gesunde ethische Medium, in welchem sich der lebendige, in Christo offenbar gewordene persönliche Gott als Haupt und die einzelnen nach Gottesgemeinschaft hungernden Christenseelen als Glieder des Ganzen begegnen und lebensvoll durchdringen.

Ebenso lässt sich kaum verkennen, dass der Pflichtbegriff nur unter der Voraussetzung gegliederter Gemeinschaft gedacht werden kann, nicht nur insofern, als wir die sogenannten „Pflichten gegen Gott" stets als „Socialpflichten" im Dienst der Nächstenliebe zu üben und zu bethätigen haben, sondern namentlich deshalb, weil die Idee sittlicher Aufgabe nur innerhalb der Berufs- und Arbeitsgemeinschaft dem Menschen überhaupt zum Bewusstsein kommt. Ohne christliche Erziehung kein christliches Pflichtgefühl und ohne gegliederte Gemeinschaft und ohne die Macht christlicher Sitte keine Erziehung! Daher auch auf dem Offenbarungsboden das Gesetz, die objective Basis aller verpflichtenden Macht, gar nicht gegeben werden konnte ohne gleichzeitige Begründung des Volkes Gottes oder des Bundes, der sich zwischen Gott als dem Gesetzgeber und der Menschheit als einer Gotte gehorchenden vollzieht. Nicht mit der einzelnen Person oder dem Einzelgewissen als solchem schliesst Gott den Bund des Gesetzes. Sein „Du" in dem sinaitischen Gesetz richtet sich an das Collectivum der Ge-

meinschaft, die er aus Egyptenland, dem Diensthause, geführt. Neutestamentlich ausgedrückt würde die centrale Liebespflicht ihre specifische Begründung eben darin finden, dass wir in Christo Ein gotterlöstes Volk (1 Petr. 2, 9), Eine neue Menschheit sind (1 Cor. 15, 21 ff. Röm. 5, 14), allzumal Einer in Ihm (Gal. 3, 28), erlöst aus jener Zersplitterung, da Jeder „auf seinen Weg" sahe (Jes. 53, 6), zusammengefügt zu gegliederter Gemeinschaft des Einen Leibes, da er das Haupt ist (1 Cor. 12, 13; Röm. 12, 4 ff.). Daher auch die Centralverpflichtung, zu „wandeln wie sichs gebühret euerem Beruf" — und „einer den andern zu vertragen in der Liebe", sich zusammenschliesst mit der Mahnung: „seid fleissig zu bewahren (*τηρεῖν*, also nicht erst zu beschaffen), die Einigkeit im Geist, durch das Band des Friedens. Ein Leib und Ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eures Berufs" (Eph. 4, 1 f. 15 f.). Entsprechend dem Mahnwort Christi, das „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit" zum Mittelpunkt der ganzen Lebensaufgabe zu machen, weiss Paulus sogar die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit nicht besser zu begründen, als durch den Hinweis auf die bereits vorhandene Gemeinschaft: „Leget die Lügen ab und redet die Wahrheit, ein jeglicher mit seinem Nächsten, sintemal wir unter einander Glieder sind" (*ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη* Eph. 4, 25, vgl. v. 16 u. 1 Cor. 12, 27). Also nicht durch Pflichterfüllung soll die Gemeinschaft erst gemacht oder erzeugt werden, sondern die gottgesetzte Gemeinschaft soll Grund und Motiv aller berufsmässigen Verpflichtung, aller Arbeit und alles Ringens nach Erfüllung der Lebensaufgabe sein. Das ist gesund christliche, vor aller pelagianischen Selbstüberhebung und vor jeder Einbildung beliebigen Machenkönnens uns bewahrende socialethische oder christlich-kirchliche Pflichtenlehre!

Aber auch das „Schaffen unserer Seligkeit mit Furcht und Zittern" (Phil. 2, 12), das ernste Ringen im Heiligungskampfe, die in Wachsamkeit und Gebet sich bewährende christliche Tugend lässt sich nicht als rein persönliche Tüchtigkeit oder als „Persönlichkeitsideal" ohne stete Rückbeziehung auf den christlichen Gemeinschaftsfactor denken. „Die die sittliche Welt producirende Causalität ist stets ein Complex menschlicher Einzelwesen. Das Einzelwesen ist nur im Zusammenwirken mit allen Uebrigen specifisch geeignet zur Production des zu erwirkenden sittlichen Products", sagt Rothe mit Recht, indem er zugleich dagegen protestirt, die Tugend als ein blosses Bestreben oder als ein persönliches Handeln zu bezeichnen. Sie

ist vielmehr auch als „christliche“ ein wirkungskräftiger Habitus, der in der christlichen Gemeinschaft wurzelt. Aehnlich hebt R. Löber (in seiner tiefgehenden Schrift: „das innere Leben“ 1867) mit Nachdruck hervor, dass „die Christen als Glieder Eines Leibes zu Einem grossen Hauptzweck zusammenwirken und ihre individuellen Productionsziele einander erkennen und erreichen helfen sollen. Die Tugend hört auf eine Macht sittlichen Lebens zu sein, wenn man nicht die Menschheit in ihrer mannigfaltigen Verzweigung als den Einen Menschen Gottes aufzufassen vermag. Die Sucht sich selbst zu leben tritt dann als aussergöttliche Lebensrichtung an die Stelle.“ Nicht „die individuelle Vollkommenheit des Einzelnen oder seine persönliche Tüchtigkeit für die Verwirklichung des höchsten Gutes“ (Martensen S. 335) ist der specifisch christliche Begriff der Tugend. Es ist das nur Eine Seite, ja wie wir bei der allgemeinen, formalen Beleuchtung des Tugendbegriffs (§. 3) gesehen, nur eine nothwendige Erscheinungsform derselben.

Als „das königliche Priesterthum und heilige Volk“ soll die Christenheit preisen die Tugenden (*ἀρεταί*) dess, der uns berufen hat von der Finsterniss zu seinem wunderbaren Licht, sofern wir früher „nicht Volk“, nun aber „Volk Gottes“, weiland nicht in Gnaden, nun aber „in Gnaden“ sind (1 Petr. 2, 9 f.). Wenn die Christen auf Grund ihres Glaubens „die Tugend“ (*ἐν τῇ πίστει τὴν ἀρετήν* 2 Petr. 1, 5) darstellen und erweisen sollen, so weist schon das Wesen des Glaubens darauf hin, dass die Tugend mit der persönlichen Empfänglichkeit für Gottes Kraft und Gnade steht und fällt. Tugend im christlichen Sinne ist stets auf gottgeschenkte Begabung zurückzuführen. Als sittliche Begeisterung und persönliche Thatkraft wurzelt sie in der Geisteswirkung Gottes und der Receptivität für seine Gnadenkraft. Es liegt ein pelagianischer Zug in dem von Wuttke ausgesprochenen Gedanken, dass „die Ethik nicht die Receptivität, sondern lediglich die Activität des vernünftigen Geisteslebens“ darzustellen habe. Die letztere ruht nothwendig auf der ersteren. Wie könnte sonst Paulus jenes „Schaffen der Seligkeit“ begründen mit dem Wort: „denn Gott ist es, der da in euch wirket beides, das Wollen und das Vollbringen“ (Phil. 2, 13). Gottes Wirken aber auf den Einzelnen, die gesammte befreiende Geistesarbeit der Gnade an den Einzelseelen vollzieht sich nur inner der Heilsgemeinschaft. „Ungefärbte Bruderliebe aus reinem Herzen“ — dieses Juwel aller Tugend (1 Petr. 1, 23 f.) — ist lediglich dann möglich, wenn wir uns als die „aus unvergäng-

lichem Samen Wiedergeborenen“ erkennen. Wiedergeburt aber, als Ursprungspunkt aller christlichen Tugend weist, wie wir gesehen, auf Mutter und Vater, auf Gottes Zeugungs- und der Heilsgemeinde Gebärungskraft hin.

Aus der christlichen Gemeinschaftstugend in Familie und Volk, aus der Macht der Sitte und steter guter Gewöhnung wird alle Einzeltugend geboren. Ja es giebt gar keine Einzeltugend innerhalb des Lebens christlicher Persönlichkeit ohne jenes, das Herz erweiternde dankbare Gemeingefühl, welches unsere etwaige Tugend als eine Frucht christlicher Gesammtentwickelung anerkennt und preist. Selbst was man den „christlichen Character“ als Ziel der Tugendentwickelung (Martensen S. 433) genannt hat, culminirt nicht in der „Selbstständigkeit“ christlichen Personlebens, sondern in der Ausprägung christlicher Individualität als einer Theilgrösse am Gesammtorganismus. Wie Christus Tugendideal, wie Er als „der Einzige“ Vorbild und Urbild aller Tugend nur ist, sofern er gekommen ist „nicht sich dienen zu lassen, sondern zu dienen“, so ist auch nur der im christlichen Sinne ein „grosser Mann“, eine gewaltige, tüchtige Persönlichkeit, der aus dem Ganzen heraus lebt und in das Ganze mit seinem Wirken sich hineinlebt. „Alles Ethische (sagt Trendelenburg schön) arbeitet im Sinne des Ganzen. Und in allem Sittlichen, insofern es ein organisches ist, ist auch das Ganze vor den Theilen, indem aus dem Ganzen die Theile sich gliedern. Es ist das Wesen der königlichen Betrachtung der Dinge, dass sie im Theil das Ganze und im Ganzen die Theile vor Augen hat.“ Wer wollte es bestreiten, dass selbst die Bedeutung „grosser Männer“ darin bestehe, dass sie „aus Kindern ihrer Zeit Väter einer neuen Zeit werden“.

„Noch nie hat eine geschichtliche Persönlichkeit rein aus sich selbst Staaten und Gemeinschaften gegründet, sondern nur dadurch, dass sie selbst sich zur energischen Dolmetscherin einer bereits bestehenden allgemeinen Macht hinstellte“ (A. Carlblom). Die christliche Cardinaltugend der Liebe, als des „Bandes der Vollkommenheit“, setzt auch für das Tugendideal die nothwendige Gebundenheit an das Ganze voraus. Nur der ist gross und stark, der seinen Character, sei es in freudiger Begeisterung, sei es in schwerem heissen Kampf, derart zu stählen vermag, dass er „im Strom der Zeit“, in der begeisterungsfähigen Gemeinschaft und in dem makrokosmischen Riesenkampfe des Reiches Gottes mit dem Reich des Bösen die ihm angewiesene Stelle, seinen Ort einnimmt.

Also immer und immer wieder der durchklingende socialethische Grundgedanke, nicht bloss in dem Güter- und Pflichtbegriff, sondern auch im christlichen Tugendbegriff.

Wir können, ohne das „Timeo Danaos“ zu vergessen, auch in Betreff der christlichen Sittlichkeitsidee Hartmann vollkommen zustimmen, wenn er (Philos. des Unbewussten 3. Aufl. S. 724) behauptet: „dass die Sittlichkeit ursprünglich auf dem unbewussten Moment der (gemeinsamen) Sitte beruhte und mit dieser Grundlage verfallen sei, ohne bei der Unzulänglichkeit aller religiösen und philosophischen Individualethik einen Ersatz dafür gefunden zu haben. Diesen werde aber die Zukunft in einer, die Sittlichkeit Schritt für Schritt hebenden, weil die unbewusste Sitte mit Bewusstsein ersetzenden Socialethik finden.“ Diese Auffassung Hartmann's hat m. E. eine tiefere Basis in der christlichen Erfahrung, als beispielsweise Ulrici's personalethische Theorie, wie er sie — zum Theil in directem Widerspruch gegen meine Argumentation — durch seine neuesten „Grundzüge der practischen Philosophie“ [1]) zu rechtfertigen sucht.

Wir werden die uns noch erübrigende Verhältnissbestimmung der christlichen Sittlichkeitsidee zu der christlichen Religion, dem christlichen Staat und der gesammten Culturentwickelung gleichfalls nur vom socialethischen Gesichtspunkte aus zu klären vermögen. —

Resultat:

§. 15. In der christlichen Sittlichkeitsidee, wie sie als das Object einer gesund kirchlichen (Social-)Ethik uns entgegentrat (§. 12—14), erscheinen die moralphilosophischen Grundbegriffe des höchsten Gutes, der Pflicht und der Tugend ihrem formal-ethnisirenden Character entnommen und zu sachlich erfüllter Realität gebracht. — Während der Eudämonismus, sei es in der pessimistischen (nihilistischen) Form durch Selbstvernichtung, sei es in der optimistischen (idealistischen) Form durch Selbstverherrlichung ein illusorisches Ziel

---

[1]) Vgl. Ulrici, Gott und Mensch. Thl. II. 1. Leipzig 1873. Auf die mir so eben erst zu Gesicht kommende eingehende Polemik Ulrici's gegen meine socialethischen Grundgedanken — (eine Polemik, für die ich ihm übrigens aufrichtig dankbar bin) — komme ich in der 2. Aufl. meines moralstatistischen Werkes ausführlich zu sprechen.

vollendeter Glückseligkeit als höchstes Gut im Diesseits oder Jenseits erträumt und ersehnt, fasst die christliche Weltanschauung Gott und Einzel-Ich in der Idee des zu erringenden höchsten Gutes derart zusammen, dass die vollendet organisirte Gemeinschaft des Gottesreiches als das beseligende Ziel christlicher Heilshoffnung sich darstellt. In der mit Christo dem verklärten Haupte geeinten Gottesmenschheit sollen sich also Ideal und Wirklichkeit, Geist und Natur, Ewiges und Zeitliches, Himmel und Erde lebensvoll durchdringen. — Im Hinblick auf jenes, dem christlichen Glauben zwar verbürgte, aber noch nicht erreichte Ziel wird, mit Zugrundelegung des gesetzerfüllenden Berufsgehorsams Christi, das Heilsleben und die Liebesarbeit des Christen unter den Gesichtspunkt der Pflicht, als der bindenden und nöthigenden Macht des Gesetzes der Freiheit, gestellt werden müssen. Dadurch ist ebensowohl dem Extrem des selbstherrlichen Antinomismus, der den strengen Pflichtbegriff zerstört, als dem Extrem der sclavischen Legalität, die den Pflichtbegriff äusserlich fixirt, ein Damm entgegengesetzt. — Gemäss der christlichen Sittlichkeitsidee wird endlich die Tugend, wie sie in Christo urbildlich verkörpert erscheint, als die freudige Thatkraft des wiedergeborenen Gotteskindes im neuen Liebesgehorsam aufgefasst werden. So bewahrt uns der christliche Tugendbegriff wie vor jenem ascetischen Rigorismus, der in krankhafter Ueberreizung die Kampfesform der Tugend für ihr normales Wesen hält, so vor jenem laxen Quietismus, der in falscher Sicherheit die Nothwendigkeit des Kampfes in der zeitlichen Erscheinungsform der Tugend verkennt. — Obwohl diese drei Grundbegriffe lediglich im Zusammenhange socialethischer Weltanschauung auf dem Boden christlich-kirchlicher Heilsgemeinschaft ihre volle Bedeutung gewinnen, so können sie doch für die

geordnete Stoffgruppirung christlicher Sittenlehre nicht verwerthet werden, da sie die Idee des Heilslebens nicht in sachlicher Gliederung, sondern nur unter drei verschiedenen Formen der Anschauung uns vergegenwärtigen.

§. 16. Das Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung und äusseren Bethätigung als Object christlicher Socialethik im Verhältniss zum gesammten Culturleben der Menschheit in Wissenschaft, Kunst und volkswirthschaftlicher Industrie. Die heilsame Wechselwirkung beider Gebiete gegenüber der Einseitigkeit der naturalistischen Verweltlichung, wie der pietistischen Verinnerlichung des christlich-sittlichen Lebens. — Begrenzung des Objectes christlicher Sittenlehre gegenüber der christlichen Religionslehre oder Dogmatik, sowie gegenüber der sogen. „practischen Theologie." — Christliche Gesinnungs- und Rechtsgemeinschaft in ihrem Unterschiede und in ihrer Wechselwirkung als Gegenstand christlicher Sitten- und Staatsrechtslehre. Der „christliche Staat" gegenüber der heidnischen und judaisirenden Auffassung des Rechtsorganismus. Indifferentistische Trennung und intolerante Vermischung des kirchlichen und staatlichen Lebens. Die gesunde Durchdringung beider Gebiete auf der Basis des Unterschiedes.

Es geht heut zu Tage ein „gemeines Geschrei" mit gewaltigem Echo durch die „gebildeten" Massen, dass die christlichen und religiös-sittlichen Interessen so zu sagen säcularisirt werden müssen. Ist es doch das punctum saliens der von Buckle und Lecky vertretenen, so weit verbreiteten Auffassung der Civilisations- und Sittengeschichte moderner Zeit, dass diese „Verweltlichung", ein Verdienst der Zeiten der „Aufklärung", in bestem Gange sei und allein zu segensreicher und fruchtbringender Verwerthung der christlichen Grundideen dienen könne. Ein Strauss will dem „alten Glauben" mit seiner abstracten Jenseitigkeit einen „neuen Glauben" als Basis neuer Weltordnung substituiren und hofft, dass in die Culturformen und Culturinteressen der gegenwärtigen Welt Christenthum und Religion „aufgehen" werden. Cultus und Kirche mögen für Viele noch ein „Bedürfniss" sein. Der gebildete Culturmensch, der sich dessen bewusst ist, aus thierischer Rohheit sich zum selbstbewussten Herren der Welt aufgeschwungen zu haben, weiss sich von solchem kläglichen Bedürfniss frei, fühlt sich nur in Wissenschaft und Kunst, im staatlichen und industriellen Leben zu Hause und vollkommen befriedigt. Selbst der Schopenhauer'sche Pessimismus, der gleichsam als das hippocratische Antlitz und die tragische Kehrseite dieser optimistisch-naturalistischen Culturseligkeit der modernen Zeit betrachtet werden kann, scheut von der „absoluten Zwecklosigkeit" und der „Teleologie der Vernichtung" (Bahnsen) einigermassen zurück und will die falsche, in „Illusionismus" befangene „Theorie des Jenseits" in eine gesunde „Theorie des Diesseits" (Hartmann) wandeln. Und im Kreise der „Halben", wie sie Strauss treffend signali-

sirt und gestempelt hat, unter Protestantenvereinlern und modern speculativen Theologen auf Schleiermacher'scher und Hegel'scher Basis — welche Liebäugelei mit den Culturfortschritten der Gegenwart, welch eine Theorie der Weltverklärung auf dem Wege der wissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Erfindungen, welch ein Preisgeben der specifisch kirchlichen und religiös-sittlichen Lebensformen gegenüber dem Alles absorbirenden Staate, gegenüber der Alles verschlingenden Culturarbeit moderner Gesellschaft und socialer Interessen!

In schroffem Widerspruch dazu scheint das ultramontane Kirchenthum die religiös-sittlichen Interessen gegenüber dem Culturfortschritt der Gegenwart retten und vor liberalistischem Atomismus durch die compacte Macht einer organisirten Hierarchie und ihrer volksthümlichen Propaganda bewahren zu wollen. Allein, wie überall im Leben die krankhaften Extreme sich berühren, so erscheint auch diese fanatische Opposition gegen Verweltlichung des Christenthums nur als eine andere und zwar viel bedenklichere Form der Säcularisation des Reiches Gottes. Die Syllabus- und Infallibilitätsdoctrin mit ihrer theocratischen Physiognomie ist keine gesunde Entgegensetzung christlicher Sittlichkeitsidee und weltförmiger Culturentwickelung, sondern eine tendenziöse Emancipation von der letzteren im kirchenstaatlichen, hierarchischen Interesse. Eine schlimmere Art von Verweltlichung der christlich-sittlichen Grundidee kann es aber nicht geben, als wenn man das Reich Christi wider den Sinn und das Wort des Meisters zu einem Macht- und Weltreich priesterlicher Art stempelt und eben dadurch naturalisirt, d. h. in den Dienst der natürlich-egoistischen Interessen fanatisirter Massen stellt.

Bei der jesuitischen Ausgestaltung dieser ultramontanen Doctrin werden sodann alle weltlichen Machtmittel scheinheilig in den Dienst der Einen hierarchisch-kirchlichen Tendenz gestellt. Indem Alles „zur Ehre Gottes" geschieht, meint man auch die zum heiligen Zweck nicht passenden, ja mit demselben in schreiendem Widerspruch stehenden weltlichen „Mittel" verwerthen zu dürfen und vergisst dabei, dass — wegen der nothwendigen Congruenz zwischen dem zu erreichenden Zweck und den dazu gebrauchten Mitteln (§. 2 S. 66 f.) — auch das erstrebte Ziel entweder auf diesem Wege gar nicht erreicht werden kann, oder durch die schmutzigen Mittel verunreinigt und entstellt werden muss. Der weltförmig kirchliche Utilitarismus und Probabilismus liefert uns das traurigste Beispiel der Verzerrung und Karrikatur des Heiligen.

Obwohl von diesem Standpunkte aus gewöhnlich die schärfste Opposition gegen den social-politischen und wissenschaftlichen Fortschritt der Culturinteressen gemacht wird, findet sich hier doch eine ähnliche falsche Vermischung von Welt und Reich Gottes; nur dass dort, in der liberalistisch-naturalistischen Ansicht das Religiös-Sittliche von dem Culturgeschichtlichen soll beherrscht und verschlungen, hier in der hierarchisch-naturalistischen Ansicht, das Culturgeschichtliche vom Religiös-Sittlichen soll absorbirt oder regulirt werden. In beiden Fällen geht mit der gesunden Unterscheidung auch die mögliche organische Durchdringung beider Gebiete verloren. Wir haben schliesslich nur ein weltförmig naturalistisch gefärbtes Christenthum, welches, wie in seiner liberalistischen Form allem Kirchenthum, so in seiner hierarchisch fixirten Gestaltung den weltlichen Culturformen schroff und exclusiv gegenübertritt. Das Christenthum als zweite, kirchenpolitisch organisirte Weltmacht, d. h. das Christenthum im ultramontanen Sinne muss der natürliche Feind der gesammten natürlichen Culturentwickelung sein. Sie kämpfen mit einander auf Leben und Tod. Denn es sind beiderseits politisch weltliche Machtfragen, die auf dem Spiele stehen.

Ganz anders gestaltet sich der Gegensatz weltlicher Culturinteressen und christlichen Heilslebens, sobald das letztere sich in seine ausser- und überweltliche Innerlichkeit zurückzieht und so zu sagen das Culturleben aus seinem Interessenkreise mehr oder weniger ausschliesst oder gänzlich ignorirt.

Scheinbar ist dieser Standpunkt in unserer, den materiellen Interessen und dem weltförmigen Genuss dienenden Zeit wenig vertreten. Und wo er sich sporadisch geltend macht, wie in manchen schwärmerischen und methodistischen Sektenkreisen, pflegt man die Repräsentanten desselben als zurückgebliebene Sonderlinge zu bemitleiden, welche mit ihrem Esoterismus sich eben jeden Einflusses auf die Welt- und Culturentwickelung begeben.

Allein es sind keineswegs blos die „Stillen im Lande", welche das christliche Heilsleben in ascetischer Weise dem weltlichen Culturleben feindlich gegenübertreten lassen. Wir haben oben (§. 14) schon darauf hingewiesen, dass jedes einseitig entwickelte Personalchristenthum, wie es uns z. B. als Consequenz des streng reformirten Princips entgegentrat, sich mehr oder weniger spröde den Fortschritten der Civilisation gegenüberstellt. In dem Maasse als das „höchste Gut" in jener vollendeten, rein persönlichen Gottesgemeinschaft der einzelnen Seele gesucht und

gefunden wird, in dem Maasse als das Interesse ausschliesslich darauf gerichtet ist aus der massa perditionis Einzelne zu befreien, aus der Sturmfluth der Verderben bringenden Weltwogen des Diesseits sich selbst und alle Erwählten in den Seligkeitshafen des Jenseits zu retten, — wird eine Unterschätzung des Creatürlichen überhaupt und somit der irdischen Berufsarbeit in der Sphäre des socialpolitischen und nationalen Culturlebens eintreten. Die weit verbreiteten Theorien enragirter christlicher Personalethiker wie Vinet und Kierkegaard boten uns bereits ein Beispiel dafür. Die noch keineswegs ausgestorbene Tendenz mönchischer und klösterlicher Tugend mit ihrer Einbildung höherer „sittlicher Vollkommenheit" zielt auf eine ähnliche Consequenz ab. Und alle subjectivistisch tingirten Gemüther, welche ihren eigenen Pfad einsam zu wandeln lieben oder sich mit dem „kleinen Häuflein" zu trösten suchen, welche die Kirche als einen frommen Conventikel und den Glauben als ein Monopol der Eingeweihten und Erweckten betrachten, müssen nothwendig blind werden gegen die welthistorische Mission des Christenthums und an der Sauerteigsnatur des Evangeliums zu verzweifeln sich entschlossen haben.

Allerdings wird dieses Evangelium, welches den Selbstverlust des eigenen natürlich-sündlichen Lebens zur Grundbedingung des Heilslebens, das tägliche Sterben zur Voraussetzung täglicher Erneuerung macht, niemals ein Gemeingut der Massen in unserer weltförmigen, kampfesscheuen Civilisationsära werden. Nach Emancipation, nicht nach Erlösung, nach Selbstbehauptung nicht nach Selbstverleugnung dürstet der moderne Culturmensch. Er will bei seinen Humanitätsidealen, wie Martensen es treffend ausdrückt, allenfalls eine „autonomische", nimmermehr aber eine „theonomische" Sittlichkeit gelten lassen. Das Natur-, nicht das Heilsgesetz adorirt er. Das Selfinterest, nicht die Liebe ist sein Ideal.

Allein trotz alledem gilt es doch, Welt und Reich Gottes, Culturgeschichte und Heilsgeschichte nicht in falsch pietistischer oder pessimistischer Exclusivität als absolute Gegensätze einander gegenüberzustellen. Die christliche Ethik wird es mit als ihre Hauptaufgabe anzusehen haben, nicht blos der falschen, auf Verweltlichung des Heilslebens hinauslaufenden Vermischung beider Gebiete entgegenzutreten, sondern auch die abstracte Verhältnissbestimmung derselben, ihre absolute Entgegensetzung als eine gleich gefährliche Verirrung darzulegen. Ein ganz einseitiger, manichäisch gefärbter Welt- und Culturbegriff liegt der

letzteren Ansicht zu Grunde. Man verwechselt die empirische gottwidrige Corruption, an der man ja kraft seines eigenen alten Menschen participirt, mit dem gottgeschaffenen Boden, auf welchem die Civilisation sich geltend macht. Man sieht die krankhafte Zuständlichkeit für das Wesen, für die Substanz der Welt und ihrer Geschichte an. Man schüttet das Kind mit dem Bade aus und erschlägt den Kranken, welchen mit Heilkräften zu retten man in unerlaubter Vermessenheit oder eigensinnigem Fanatismus aufgegeben.

Das gesunde, namentlich das evangelisch-lutherische Christenthum weiss, wie wir gesehen (S. 203 f.), den biblischen Gedanken: „Alles ist Euer" — und „alle Creatur Gottes ist gut, die mit Danksagung empfangen wird", auch hier geltend zu machen. Um so mehr handeln diejenigen lutherischen Theologen principwidrig, welche heut zu Tage so oft der Zeitbildung den Rücken kehren und die Fühlung mit den Culturelementen der Gegenwart verlieren.

Gewiss werden wir weder die Massen, noch die Heroen der „Civilisation" bekehren. Der moral-statistische Theil dieses Werkes hat uns das Weltverderben, wie es trotz der Culturzustände der Gegenwart, ja zum Theil in Folge derselben wuchert, in solcher Nacktheit aufgedeckt, dass wir davor zurückzuschaudern oft genug Veranlassung hatten. Wir haben nichts verhüllt, uns keiner optimistischen Schönfärberei schuldig gemacht. Aber die klare Einsicht in die Corruption des Weltzustandes hindert uns nicht, die weltüberwindende Macht der christlichen Sittlichkeitsidee nicht blos in blindem Glauben festzuhalten, sondern auch in ruhigem Erkennen zu erfassen. Denn das Christenthum hat nimmermehr die blosse Aufgabe zu bekehren und so und so viel Seelen selig zu machen. Es ist ihm auch die hohe Mission zugefallen, als ein Salz der Welt die Massen vor Fäulniss zu bewahren, und wenn das nicht gelingt, dieselben zur Reife zu bringen, zur Entscheidung zu drängen, die Krisis vorzubereiten, welche über alle Welt kommen soll und in der Weltgeschichte als einem weltgerichtlichen Processe sich anbahnt.

Das ist insofern keine blos grausame Mission, als bei dieser kritischen Wirksamkeit der Herzen Gedanken offenbar werden müssen. So übt der sittigende Geist des Christenthums auf viele in den civilisatorischen Weltstrudel sich stürzende Menschen und Gesellschaftsgruppen einen ihnen selbst unbewussten bewahrenden und läuternden Einfluss, den wir nimmermehr unterschätzen dürfen. Es gibt in unserer gegenwärtigen Weltcultur

eine Menge von Elementen, die nur aus der fermentativen Macht des christlichen Geistes, des Geistes gesunder Humanität erklärt und hergeleitet werden können. Wie käme es sonst, dass seit der Entstehung des Christenthums kein Volk, ohne ein christliches zu sein, ohne von der humanisirenden Macht des Evangeliums getragen zu werden, sein Culturleben hat bewahren oder in das Culturleben der Völker epochemachend eingreifen können? Die vielen dem Christenthum feindlich entgegentretenden Culturschwärmer der Gegenwart vergessen nur oder verleugnen den Fels, aus dem sie gehauen, und des Brunnens Gruft, aus dem sie gegraben sind. Sie nähren sich unbewusst und, selbstverständlich auch des Dankes vergessend, von den Früchten des Baumes, der aus dem Senfkornsamen des welterlösenden Evangeliums gewachsen ist. Oder sie sägen gar mit blindem Eifer an dem Aste, auf welchem sie mit ihren moralischen und culturgeschichtlichen Errungenschaften oft ahnungslos sitzen! —

In dem Maasse als es gelingt, das Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung und äusseren Bethätigung vom Standpunkte einer christlichen Socialethik zu erfassen und allseitig zur Darstellung zu bringen, muss, glaube ich, auch das Verhältniss zwischen christlichem Sittlichkeitsprincip und weltlichem Culturleben sich in gesunderer Weise klären. So lange man in der idealistisch-subjectivistischen Sphäre einer atomisirenden Personalethik sich bewegt, kann das nicht gelingen. Die personalen Interessen machen sich dann, sei es in fanatisch-hierarchischer, sei es in exclusiv-pietistischer Form geltend und tragen an ihrem Theil nur dazu bei, dass das Christenthum verweltlicht oder die Welt entchristlicht werde. Die Katholicität der christlichen Sittlichkeitsidee steht und fällt mit der Anerkennung ihrer humanisirenden Macht, und die Heils-Macht derselben wird nur dann gewahrt, wenn man sie von der weltbeherrschenden Idee des Culturfortschritts und der Civilisation specifisch zu unterscheiden vermag.

Versuchen wir es, auf Grund des klar präcisirten Unterschiedes des culturgeschichtlichen und christlich-sittlichen Lebensgebietes die gegenseitige heilsame Durchdringung und Wechselbeziehung beider Sphären uns vom socialethischen Standpunkte vorstellig zu machen.

Das Ringen des menschlichen Geistes, der menschlichen Vernunft und Gestaltungsmacht nach intellectueller, ästhetischer und industrieller Beherrschung der Dinge ist als ein unabweisliches Bedürfniss, auch abgesehen von allem Christenthum, dem Wesen

des Menschen eingeprägt. Das Wahre, das Schöne, das Nützliche sucht er zu erfassen und zu entwickeln. Die fortschreitende Befriedigung dieses Bedürfnisses nennen wir die culturgeschichtliche Entwickelung. Dass dieselbe nur in einem rechtlich geordneten Gemeinwesen möglich ist und wirklich wird, haben wir oben schon gesehen (§. 4 S. 94). Zu allen diesen Lebensaufgaben ist die natürliche Vernunftbegabung des Menschen geschickt und angethan. Die gewaltigen Leistungen des Culturgeistes, die Producte jener Vernunft, die auch Luther als „das grosse Licht" in menschlichen und bürgerlichen Dingen, in allen idealen und realen Interessen des weltlichen Lebens anerkannte, können und müssen wir vom christlich-sittlichen Standpunkte aus neidlos zugestehen und dürfen uns ihrer freuen. Es sind diejenigen Gebiete, in welchen das menschliche Können sich bewährt, wo eine imponirende Arbeit geistiger Art zur Bewältigung der Naturhemmnisse, der Widerstand leistenden spröden Wirklichkeit zu Tage tritt. Wir staunen mit Recht über die organisatorische Macht, die in der Culturgeschichte der Völker bis zu den Höhepunkten moderner Civilisation sich auswirkt. Alles was die Wissenschaft, die Literaturgeschichte, die bildende Kunst, die industrielle Arbeit Grosses zu Tage fördern, was sie an characteristisch-nationalen Producten zur Ausbildung bringen, ist auch abgesehen vom Christenthum, ja zum Theil — wie in der classisch-antiken Periode — vor dem Erscheinen desselben ein Zeugniss des auch in der natürlichen Menschheit waltenden schöpferischen Gottesgeistes.

Nur Eins vermag die culturgeschichtliche Arbeit menschlichen Geistes nicht zu leisten. Klarheit und Gewissheit über den Einen höchsten Lebenszweck, über die ewige Bestimmung und das höchste Gut des Menschen gewährt sie nie und nimmermehr. Denn selbst durch die höchste Concentration der Culturmittel vermag der Mensch sein Gewissen nicht zu beschwichtigen, den Frieden des Herzens nicht zu erringen. Ruhelos und rastlos jagt er den realen oder idealen Interessen dieser Welt nach. Und die Tendenz der Selbstbefriedigung, wie sie der „neue Glaube" in Kunst und Wissenschaft, in „Musik" und „Poesie" meint finden zu können, straft sich selber Lügen durch den sich selbst verzehrenden zuchtlosen Egoismus, der auch diese idealsten Gebiete als zehrendes Gift erfasst und durchdringt. Die pessimistische Weltverachtung, der tragische oder klägliche Weltschmerz ist dann für alle tieferen Gemüther, selbst für die von einer fortschreitenden Culturentwickelung überzeugten (Hartmann) das Document für den Jammer des Daseins. Der

in der Culturgeschichte seinen Höhepunkt erreichende „Kampf ums Dasein“ lässt schliesslich das Dasein selbst als das höchste Uebel erscheinen. Die nackte Existenz ist ja kein lebensvolles Gut, kein wünschenswerthes Ziel. Selbstvernichtung durch den Intellect ist für den ernsteren, nach Höherem ringenden Menschen schliesslich das verzweifelte Auskunftsmittel, — ein Riesenselbstmord in diesem zwecklosen Weltwirbel, in dem an seiner Selbstauflösung arbeitenden Makrokosmos!

Vor solcher Verzweiflung an einem positiven höchsten Gut, an einem idealen Weltziel rettet uns allein die christliche Sittlichkeitsidee. Sie giebt denen, die sonst „ohne Hoffnung“ und eben daher ohne wahre Freudigkeit in dieser wogenden Culturwelt sind, Ankergrund, Steuer und Compass. Sie versichert uns des „Einen, was Noth thut.“

Wir haben schon gesehen (§. 13), dass dieses „Eine“ nicht die allgemein gefasste Idee der selbstlosen Liebe sein kann. Denn wer vermag dieselbe aus seinem egoistisch gearteten Innern heraus zu gebären? Und weil an diesem Egoismus alle mit leiden, so ist auch das „Mitleid“ kein Hebelpunkt, kein wirksamer Regenator der Culturwelt. Einzig und allein die Gewissheit der Schuldtilgung, der Sündenvergebung, der auf Gottes Gnade ruhenden Kindschaft vermag den in seinem Gewissen angefochtenen Menschen mitten in dem gleissenden Reichthum der Culturmittel von dem Alp der Traurigkeit und Hoffnungslosigkeit zu befreien und vor dem Taumel eines ästhetischen Glückseligkeitswahnes zu bewahren. Und jene Gewissheit der Gottesgemeinschaft als der Quellpunkt freudiger Thatkraft und voller Beruhigung, als das stärkste Motiv und das solideste Quietiv — sie wird uns einzig und allein in der christlichen Gemeinschaft mitgetheilt und verbürgt, in welcher Christus als Garant und Bürge einer gotterfüllten Vollendungswelt mit glaubensvoller Zuversicht erfasst und bekannt wird.

Mit dem „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ ist dem Christen auch die Gewissheit verbürgt, dass „ihm solches Alles zufallen werde“, d. h. dass ihm das weltliche Culturgebiet eine unübersehbar reiche Fülle dankbar zu geniessender leiblicher und geistiger Lebensmittel darreicht. So gewiss dem, der „an seiner Seele Schaden nimmt“, es nichts hülfe, wenn er „die ganze Welt gewönne“, so gewiss wird der, der sein Leben „verloren“, es auch wieder „finden“. Indem ihm die Welt gekreuzigt ist und er der Welt, kommt er erst zu der Erfahrung, dass alle Creatur Gottes gut ist, die mit Danksagung

genossen wird. Denn der allen Genuss vergällende Stachel im Gewissen ist gebrochen. Die Welt ist nicht mehr eine Welt des Todes, sondern der Tod selbst wird ein Durchgang zum Leben. Die Welt wird zum gottgesetzten Boden der Verklärung, weil „die Reiche dieser Welt“ einst „des Herrn und seines Christ“ werden, ihm in den Dienst sich stellen sollen.

So tritt Unterschied und Wechselbeziehung beider Gebiete, des culturgeschichtlichen wie des heilsgeschichtlichen in ein klares Licht vom Standpunkte christlicher Reichsgenossenschaft und Gotteskindschaft.

Der Unterschied liegt darin, dass die Culturinteressen sich auf die mannigfaltigen, idealen oder realen Zwecke zeitlich natürlichen Lebens richten, während das christliche Sittlichkeitsinteresse zunächst nur jene Gesinnung erzeugen und stärken will, die Alles unter den einzigen Gesichtspunkt unserer ewigen Gotteskindschaft stellt. Die Culturinteressen erwachsen auf dem Boden der Natur, das Heilsleben wurzelt in dem Boden der Gnade. Der Culturfortschritt bemisst sich nach der geistigen Bewältigung der Naturobjecte, der Sittlichkeitsfortschritt nach der geistlichen Erfassung des Heilsobjectes. Die Cultur erstrebt Civilisation, d. h. Bildung, Vergeistigung der Welt; die christliche Sittlichkeit will Regeneration, d. h. Umbildung und Heiligung der Welt.

Die Cultur will Emancipation der Menschheit von den Fesseln der Materie und der Rohheit; das Christenthum will Erlösung der Menschheit von den Fesseln der Sünde und des Egoismus. Die Cultur will bürgerliche Freiheit und Gerechtigkeit beschaffen, das Christenthum die Freiheit der Kinder Gottes und die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

So gewiss es von der grössten Bedeutung ist, diesen Unterschied festzuhalten, damit nicht durch unklare Grenzregulirung eine nach beiden Seiten hin störende Einmischung sich geltend mache; so gewiss namentlich der selbstständige Fortschritt der Wissenschaft, Kunst und Industrie in ihrer Eigenart und Leistungsfähigkeit nicht nach sittlich-christlicher Gesinnungstüchtigkeit bemessen werden darf; so gewiss darf dieser berechtigte Unterschied nicht in jenen Dualismus ausarten, der beide Gebiete als schlechterdings heterogene betrachtet und in einen feindlich-exclusiven Gegensatz treten lässt. Die Tendenz auf Monismus, auf einheitliche Weltanschauung ist der christlichen Sittlichkeitsidee tief eingeprägt, und muss sich insbesondere vom social-ethischen Standpunkte aus rechtfertigen lassen.

Zwar liegt auf der Hand, dass der hervorgehobene Unter-

schied zwischen Weltcultur und christlicher Sittlichkeit sich in feindlichen Gegensatz wandeln muss, wenn jene den Egoismus zum Princip erhebt und der Augenlust, Fleischeslust und dem hoffärtigen Leben grundsätzlich fröhnt, oder wenn diese in ängstlicher Weltflucht sich isolirt und die Culturarbeit als ein Monopol des Teufels verabscheut. Was die Schrift von dem „Fürsten dieser Welt" und der gottfeindlichen Weltmacht des „Thieres" sagt, bezieht sich nicht auf das Culturleben als solches, sondern nur auf seine gottwidrig fleischliche Ausartung, mit welcher ja die Gefahr einer gottwidrig fleischlichen Ausartung der verweltlichten Kirche, des weltbuhlerischen Babel, stets Hand in Hand geht. Das weltliche wie das geistliche Leben dient in seiner egoistischen Verzerrung der dämonischen Weltmacht, der revolutionären oder tyrannischen Umwälzung göttlicher Ordnung und Gliederung.

Aber diese Gefahr tritt eben für beide Theile in demselben Maasse zu Tage, als man ihre gottgewollte Durchdringung und Wechselbeziehung verkennt. Der Acker, auf welchem der Saame des Reiches Gottes gesäet werden und zum Wachsthum kommen soll, ist und bleibt die „Welt" (Matth. 13, 38 ff.), und das „Salz", welches die Welt vor Fäulniss bewahren, das Licht, welches sie erleuchten, der Sauerteig, welcher sie durchdringen soll, ist und bleibt das Reich Christi. Mit Recht sagt Deutinger (Bilder des Geistes S. 120): „Wenn die Kunst verfällt und die Wissenschaft zu Grabe geht, so sind die Felder verloren, die von der Religion den Saamen des übernatürlichen Lebens empfangen sollen".

Ohne Bild und Gleichniss können wir diesen tiefwahren Gedanken so formuliren: die christliche Sittlichkeit bedarf der Weltcultur als des natürlichen gottgewiesenen Bodens für ihre concrete und berufsmässige Lebensbethätigung und Liebesarbeit; und die Culturentwickelung bedarf der läuternden und sittigenden Macht christlichen Geistes und christlicher Sitte als einer Schutzwehr gegen fleischlichen Egoismus und schliessliche Selbstauflösung.

Es lässt sich christliche Sittlichkeit nicht denken ohne irdischen Beruf. Sonst geriethe das Heiligungsleben in jene falsche, einseitige Verhimmelung, die wir oben gerügt. In dem Maasse aber, als wir das sittliche Streben des Christen nicht schlechthin personal auffassen, nicht die Tendenz auf subjectiv-geistliche Befriedigung und Beseligung in den Vordergrund stellen, sondern die sociale Tendenz auf Gemeinschaftsgestaltung, auf Ausbildung

des gottgesetzten Reichsgedankens betonen, wird dasselbe auch als die eigentliche Gesinnungs- und Hebelkraft für alles gemeinsame Wirken dieser Welt erscheinen. Das Culturleben giebt dem Christenthum concrete Vielseitigkeit und bewahrt den neuen Menschen vor jener Engherzigkeit, die sich des humanisirenden Zweckes des Christenthums, als der absoluten Weltreligion nicht bewusst wird.

Auf der anderen Seite bedarf das Culturleben schlechterdings einer bewahrenden und sittigenden Lebensmacht, wenn es nicht in utilitarischem Egoismus verkommen oder in materialistischem Interessenkampf erliegen soll. Das beweist die heut zu Tage brennende „sociale Frage", die ja vorzugsweise eine Culturfrage der gesammten civilisirten Gesellschaft ist, aufs Deutlichste. Denn die sociale Frage umfasst „alle Fragen" des Culturlebens (Gneist). Die ernsteren Erforscher derselben, die bedeutendsten Nationalöconomen erkennen an, dass ohne den Geist christlicher Liebe sie unlösbar bleiben muss. Gesteht doch selbst ein A. Wagner, indem er seine frühere Verherrlichung der blossen Interessen-Politik widerruft, in seinem bekannten Vortrag auf der Berliner „Octoberversammlung" (1871, S. 7 ff.) bereitwillig zu, dass „die Betonung des ethischen Momentes in den Verhältnissen der Volkswirthschaft" allein zur Reorganisation derselben führen könne.

Die Liebe ist allein das organisirende und belebende, Jedem neidlos das Seine gönnende und die Interessen des Nächsten fördernde Princip. Ohne christliche Erfahrung der Liebe von Seiten Gottes, giebt es keine wahre, Barmherzigkeit übende Liebe von Seiten des Menschen. In aller irdischen Lebensarbeit ist die christliche Liebe das Segen verbreitende, das die Gemeinschaft der Arbeit versüssende und heiligende Element. Denn sie allein macht den Menschen selbstlos und stellt seine Arbeit in den Dienst des gottgewollten Ganzen.

Es kann der Einzelne innerhalb der christlichen Culturentwickelung wohl ein grosser wissenschaftlicher Geist, ein gewaltiger Künstler, ein geschickter Industriemann sein. Es wird nicht von seiner christlichen Gesinnung abhängen, dass er scharf denkt, Schönes bildet und Nützliches schafft. Aber in seiner Stellung zum Gesammtfortschritt, in der heilsamen Verwerthung auch der irdischen Güter wird der Humanitätsgedanke doch eine stete Grundbedingung sein. Und nur das Christenthum hat den Humanitätsgedanken erzeugt und tiefer begründet. Der dauernde Segen ferner jeder Culturarbeit wird stets dadurch bedingt sein,

dass man die zeitlichen Güter in den Dienst einer ewigen Idee stellt. Und nur das Christenthum bietet die Gewähr dafür, dass in der zeitlichen Arbeit die Saat für eine ewige Erndte gestreut wird. Endlich aber will für die egoistisch zersplitterte Vielheit der culturgeschichtlichen Arbeitszwecke Ein Centralgedanke, Ein belebendes Motiv gefunden sein. Und nur das Christenthum befasst Alle Einzelzwecke unter den höchsten Lebens- und Liebeszweck der Wirksamkeit für das Reich Gottes. So ist das Christenthum die eigentlich ethisirende, humanisirende und centralisirende Lebensmacht für gesundes Culturleben. Die christliche Sittlichkeitsidee bedingt den Segen irdischer Berufsarbeit. Sie ist der Pulsschlag aller Lebenshoffnung und Arbeitsfreudigkeit. In dem „Bete und arbeite", in dem ora et labora hat sich diese Wahrheit einen volksthümlichen Ausdruck geschafft. —

Aber, so müssen wir zur vollen Klärung der Sache schliesslich fragen, — ist nicht durch solch ein Wechselverhältniss zwischen Reich Gottes und Culturleben der Unterschied der Religion und der Sittlichkeit und der damit zusammenhängende Unterschied zwischen der Kirche, als der religiösen Glaubens-, und dem Staate, als der rechtlichen Culturgemeinschaft verwischt und aufgehoben? Lässt sich dann das Heilsleben als Object christlicher Socialethik von dem Object der christlichen Religions- und Rechtslehre, von der Dogmatik und Staatswissenschaft noch genauer abgrenzen? Läuft die christliche Sittenlehre nicht gerade als Socialethik Gefahr, das g a n z e Gebiet kirchlicher Heilslehre mit umfassen und zugleich alle Theile des socialpolitischen Rechtslebens zur Darstellung bringen zu müssen? —

Die Streitfrage über das inhaltliche Verhältniss der christlichen Religions- und Sittenlehre ist eine annoch unentschiedene. Die nächststehenden Theologen befehden sich in dieser Hinsicht und wissen nicht klaren Bescheid zu geben. Es hat sich zwar für den Inhalt der Dogmatik, nicht aber für den christlicher Ethik eine Tradition zu bilden vermocht. Die moderne Begrenzung und Bewahrung der Güter-, Pflichten- und Tugendlehre als der specifischen Domäne der Ethik hat sich uns bereits als hinfällig erwiesen. Die formelle Frage in Betreff der etwa verschiedenen Methodik beider Disciplinen, sowie die Beurtheilung der R o t h e'schen Unterscheidung zwischen der Dogmatik als historisch-kirchlicher, der Ethik als speculativer Disciplin müssen wir dem nächsten Abschnitt unserer Grundlegung zuweisen. Hier handelt es sich lediglich um die sachliche Grenzregulirung, die insofern von grossem Interesse ist, als es sich dabei mit um die richtige

Verhältnissbestimmung von christlichem Dogma und christlichem Leben, von Glaubenswahrheit und Glaubensbethätigung, von Heilslehre und Heilswirksamkeit handelt.

Der Canon, die allgemeine Formel der Beurtheilung liegt bereits in dem enthalten, was wir §. 4 und §. 8 über das allgemeine Verhältniss von Religion und Sittlichkeit entwickelt haben. Aus dem dort Gesagten ergiebt sich, dass auch die christliche Heilslehre und das christliche Heilsleben schlechterdings nicht als zwei heterogene Gebiete angesehen werden können. Die vulgär rationalistische Idee einer christlichen Sittlichkeit, die sich gänzlich von dem kirchlichen Glaubensinhalt emancipirt, ist zwar in der Praxis und namentlich unter unseren „Gebildeten" keineswegs überwunden. Allein wir haben bereits ausführlich die Unhaltbarkeit und Oberflächlichkeit dieser Ansicht dort nachgewiesen, wo wir von der confessionellen Färbung und dem kirchlichen Typus christlicher Sittlichkeit sprachen (§. 14, S. 186 ff.). Es hiesse den Baum christlicher Lebensbethätigung entwurzeln, wollten wir ihn dem Glaubensboden entziehen. „Der Gerechte wird seines Glaubens leben"; und „darin stehet die Liebe, nicht dass wir Gott geliebet haben, sondern dass er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden", das sind die beiden Grundpfeiler, die eigentlichen Brennpunkte christlicher Moral im Unterschiede von der natürlich-heidnischen.

Aber decken sich dann nicht christliche Dogmatik und Ethik ihrem Inhalte nach vollständig? Hören sie nicht auf zwei verschiedene Disciplinen zu sein? Haben die alten Dogmatiker unserer Kirche nicht das Richtige getroffen, wenn sie alle gangbaren ethischen Fragen, die Lehre vom Gesetz, wie die Lehre von den natürlichen sittlichen Kräften des Menschen, von der Wiedergeburt und der Heiligung, von den guten Werken und sogar von den einzelnen Berufsständen (Ehe, Obrigkeit etc.) in die „loci theologici" verwiesen? Hat Nitzsch nicht Recht gehabt, in das „System christlicher Lehre" diesen Gesammtgehalt christlichen Glaubens und Lebens zusammenzufassen? Müssen wir Sartorius nicht beistimmen, wenn er in die Lehre „von der heiligen Liebe" die christlich-religiöse Gesammtwahrheit einschliesst? Oder ist es nur eine „Sache der Bequemlichkeit", um die christliche Dogmatik nicht zu überladen, wenn wir die practisch-christlichen Fragen gesondert behandeln (v. Hofmann)? Oder hat Culmann Recht, wenn er die Meinung ausspricht: „die Dogmatik grabe das Gold, die Ethik setze es bloss in klingende Münze um"?

In der christlichen Ethik, wenn wir anders die christliche Sittlichkeitsidee in derselben allseitig zu entwickeln haben, handelt es sich aber keineswegs um die blosse Beschreibung des practisch christlichen Verhaltens. Gesetz und Evangelium, Christi Person und Werk, des Menschen Natur und Wesen, Gewissen und Sünde, Gott und Mensch, Kirche und Einzelleben, Wiedergeburt und Rechtfertigung, Heiligungskampf und Vollendung, Tod und Leben — sie müssen nothwendig auch in der Ethik zur Sprache kommen. Daher reicht es nicht aus, sie als blossen zufälligen Appendix der Dogmatik zu betrachten. Ja nicht einmal das können wir zugestehen, was bei kirchlichen Theologen fast zu einem Gemeinplatz geworden ist, dass der Inhalt christlicher Ethik lediglich auf den Voraussetzungen christlicher Dogmatik ruhe, auf ihrem Grunde sich auferbaue. Denn die christliche Glaubenslehre bedarf zu ihrer vollen Darlegung ebenso überall der ethischen Lehnsätze, wie die christliche Sittenlehre des Fundamentes der Glaubenswahrheit. Wir brauchen bloss daran zu erinnern, dass die Dogmatik mit Begriffen wie Gesetz und Freiheit, Gewissen und Sünde, Persönlichkeit und Individualität, Gesinnung und Werk, Glaube und Liebe, Wiedergeburt und Bekehrung etc. fort und fort operirt, — und es sind das doch alles Begriffe, die erst im Zusammenhange des ethischen Systems zu vollem Verständniss gelangen. Schleiermacher hatte vollkommen Recht, zur Begründung der „christlichen Glaubenslehre", die mit der Idee der Kirche, als religiöser Gemeinschaft zusammenhängenden Gedanken als „Lehnsätze aus der Ethik" zu bezeichnen.

Dass zwischen dem Object christlicher Dogmatik und Ethik ein Verhältniss tiefster Wechselwirkung besteht, weshalb wir allerdings die eine Disciplin nicht ohne die andere denken, aber auch keineswegs beide amalgamiren können, wird sich aus der näheren Darlegung der eigenthümlichen Verschiedenheit ihres Objectes sofort ergeben.

Beide haben, so viel ist von selbst klar, das Christenthum als eine in sich zusammenhängende Lebens- und Heilswahrheit darzustellen und wissenschaftlich zu rechtfertigen. In diesem Sinne deckt sich ihr Inhalt, wie der aller übrigen theologischen Disciplinen, der Apologetik und Polemik, der biblischen und practischen Theologie u. s. w. Die Dogmatik aber stellt das Christenthum als religiösen Heilsglauben, die Ethik als sittliches Heilsleben in seinem organischen Zusammenhange dar. Was heisst das?

Der damit gesetzte Unterschied ergiebt sich aus unserer allgemeinen Verhältnissbestimmung von Religion und Sittlichkeit einerseits und aus dem Unterschiede des objectiven Glaubensgehaltes (fides, quae creditur) und des subjectiven Glaubenslebens (fides, qua creditur) andererseits. Dass die Dogmatik das Objective, die Ethik das Subjective des Christenthums, die Dogmatik das durch Gott Gewordene, die Ethik das im erneuerten Menschen Werdende darzustellen habe, worauf die Unterscheidung bei Harless, Wuttke, Palmer u. A. so ziemlich hinausläuft, ist zwar eine sehr ungenaue und der Missdeutung unterworfene Bestimmung; sie hat aber doch mehr Wahrheit, als jene ganz aus der Luft gegriffene Behauptung Martensen's, dass die Dogmatik die ätiologische, die Ethik die eschatologische Seite des Christenthums in den Vordergrund stelle. Denn dieser Unterschied bezieht sich erstens nur auf die Anordnung des Stoffes, nicht auf den Inhalt selbst. Und ausserdem wissen wir, dass je nach der synthetischen oder analytischen Methode der Behandlung — ich erinnere namentlich an Calixt, — auch die Dogmatik bald von den Grundlagen (ätiologisch), bald von den Zielen (eschatologisch) christlicher Heilswahrheit ihren Ausgangspunkt nahm. Die Kategorien des für uns Gewordenen und in uns Werdenden, des Objectiven und Subjectiven, reichen aber deshalb nicht aus, weil die Dogmatik unter Anderem das subjectivste Gebiet: nämlich die Sünde in ihrem Werden, die Ethik hingegen auch das gewaltigst Objective: das unverrückbare Gesetz Gottes in seinem felsenfesten Bestande darzulegen und zu behandeln hat.

Gleichwohl bietet jene Unterscheidung immerhin einen Anknüpfungspunkt für die Grenzbestimmung. Denn auch die Sünde wird in der Dogmatik insofern von dem mehr objectiven Gesichtspunkte behandelt (s. o. §. 12 S. 152 ff.), als sie zur Begründung der Nothwendigkeit einer Sühne, einer objectiven Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft des Menschen dient. Und umgekehrt, das Gesetz wird in der Ethik insofern vom subjectiven Gesichtspunkte aus dargelegt werden müssen, als es die Blösse des alten Menschen aufdeckt und zur Sündenerkenntniss führt.

Die Art und Weise aber, wie wir den Unterschied der Lehre vom Bösen in der Religions- und Sittenlehre schon erkannt haben (S. 155) ist für die Begrenzung der Heilslehre in beiden Disciplinen mit bestimmend. Das specifisch religiöse Moment im Christenthum: die von Gott ausgehende und durch die That der Versöhnung ein für allemal in Christo begründete und schliess-

lich zur Verklärung gelangende Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott ist Gegenstand der christlichen Religionslehre oder Dogmatik. Also der Inhalt des christlichen Glaubens, wie er sich darauf gründet, was nach kirchlicher Lehre Gott für uns gethan hat und schliesslich vollenden wird, wird die Dogmatik zu wissenschaftlicher Aussage zu bringen haben. Selbst die dogmatische Lehre von der „Heilsordnung“ behandelt die Erneuerung des Sünders lediglich von diesem Gesichtspunkt der Gnadenwirkungen Gottes an dem heilsbedürftigen Menschen. Die christliche Ethik hingegen fasst das ganze Christenthum als einen innerlich zusammenhängenden Heilsprocess, der zwar auf jener Gottesthat der Versöhnung ruht, aber doch in der erlösten Menschheit eigenartige Gestalt gewinnt und eben daher auch als eigenartiger, zusammenhängender Gedankenorganismus reproducirt werden kann. Die Dogmatik stellt das Christenthum als gottgeoffenbarte Versöhnungswahrheit, die Ethik den Christen in seinem gottgeschenkten Heilsleben und dieses Leben selbst als ein Freiheitsleben in Gerechtigkeit und Liebe dar.

Damit ist die christliche Ethik, wenn sie vor Allem die psychologische Entwickelung dieses Heilslebens darlegt, wenn sie den Thatbestand des Christenmenschen, als eines wiedergeborenen Gotteskindes, zur wissenschaftlichen Aussage bringt, nicht etwa zur Personalethik geworden. Denn aus dem schon dargelegten Inhalte christlicher Sittlichkeitsidee ergiebt sich, dass Wiedergeburt und Heilsleben, der gesunden empirischen Psychologie und göttlichen Ordnung entsprechend, eben nur in der gegliederten Gemeinschaft des neuen Lebens entstehen und sich entfalten könne. Ausserdem — und das begrenzt die Domäne der christlichen Ethik noch klarer — hat sie nicht bloss die psychologischen Vorgänge im Innern christlichen Heilslebens darzulegen, sondern auch die ganze practische Bewährung desselben in den verschiedenen concreten Gemeinschaftsorganismen auf Grund jener Prämissen, in der „Consequenz des Princips“ zu entwickeln.

Freilich berührt sich in Folge dessen der Inhalt christlicher Ethik sehr nahe mit dem der sogenannten „practischen Theologie.“ Ist doch, was man „practische Philosophie“ zu nennen gewohnt ist, ganz identisch mit philosophischer Ethik. So, scheint es, könne auch die practische Theologie kaum von der theologischen Ethik inhaltlich (in Bezug auf das objectum quod) unterschieden werden. Und namentlich wenn man die theologische Moral als Socialethik, als Wissenschaft von dem Heilsleben christ-

licher Gesinnungsgemeinschaft betrachtet, wenn man also das, was Palmer, Liebner, Zezschwitz u. A. als Domäne und Monopol der practischen Theologie gerettet sehen wollen: die Kirche und das kirchliche Leben gerade zu einem Centralgedanken der Ethik erhebt, wo bleibt dann noch die Möglichkeit scharfer sachlicher Grenzbestimmung zwischen beiden Disciplinen? —

Der Unterschied liegt bereits in den Begriffen „Leben" und „Praxis" angedeutet. Wie sich christlich-kirchliches Heilsleben und christlich-kirchliche Praxis zu einander verhalten, so, inhaltlich betrachtet, die christliche Socialethik zur practischen Theologie. Sie brauchen sich keineswegs, wie man zu sagen pflegt, „ins Gehege zu kommen", es sei denn dass man mit Schleiermacher und Rothe, oder gar mit den mittelalterlichen und jesuitischen Casuisten Cultus und Verfassung der Kirche, Kirchenregiment und Volksunterricht, christliche Beredsamkeit und pastorale Amtsführung bis in die einzelsten Details der Ethik zuschiebt und in ihr behandeln will. Daraus würde nicht bloss eine ungebührliche, allen systematischen Ueberblick zerstörende Ausdehnung derselben sich ergeben; sondern man verlöre den Sinn für die Bedeutung des Unterschieds zwischem dem an sich und überall für den Christen nothwendigen Heilsleben und der zeitgeschichtlich und unter gewissen Verhältnissen der Gegenwart anzuempfehlenden Kirchenpraxis. Die Heilsgesinnung als Princip des Lebens und Handelns inner der neuen Menschheit wird die Ethik; die Consequenzen dieses Princips in der zeitgeschichtlichen Ausgestaltung christlich-kirchlichen Gemeinlebens (in Verfassung und Cultus, Amtsführung und Seelsorge, Predigt und Katechese) wird die practische Theologie darzulegen haben, ähnlich wie etwa die christliche Pädagogik die Consequenzen der Ethik in der speciellen Sphäre der Kindererziehung detaillirt zu beschreiben haben wird. —

So verbleibt der christlichen Moral die Beschreibung des Heilslebens innerhalb christlicher Gemeinschaft; nur dass sie dieses Leben auch nach seiner Bewährung in dem mit der Familie und dem Volk zusammenhängenden natürlichen Staatsorganismus wird darzulegen haben. Mit der Rechtslehre scheint sich also ihr Object namentlich dann sehr nahe zu berühren, wenn wir jene practische Bethätigung des Christen als ein Leben der Gerechtigkeit innerhalb der menschlichen Gemeinschaft darzustellen ihr zur Aufgabe machen. Wir können daher nicht umhin, zum Schluss noch auf das vielbesprochene Thema von

der Wechselbeziehung zwischen Christenthum und Politik, so weit es hierher gehört, näher einzugehen. —

Das schwierige Problem, welches heut zu Tage alle Gemüther bewegt: die richtige Verhältnissbestimmung von Kirche und Staat, können wir nur im ethischen Systeme selber zu lösen suchen. Hier handelt es sich lediglich darum, zur Begrenzung des Objectes christlicher Sittenlehre das Verhältniss des Heilslebens zum Rechtsleben vom Standpunkte evangelischer Weltanschauung genauer festzustellen. Das lässt sich aber nicht anders zur Klarheit bringen, als wenn wir die Idee des sogenannten „christlichen Staates" von dem Missverstande säubern, ja von dem scheinbaren Widerspruche befreien, der in der Combination des „Christlichen" als einer religös-sittlichen Glaubensgesinnung und des „Staatlichen" als einer rechtlichen Machtstellung enthalten ist. Wie zwischen Heilsordnung und Naturordnung, so scheint auch zwischen dem Heilsorganismus des Reiches Gottes und dem natürlichen Rechtsorganismus des Staates ein blos exclusives Verhältniss zu bestehen.

Sobald Christenthum und Staatsthum unklar combinirt und amalgamirt werden, so gerathen wir in das Dilemma, entweder der christlichen Sittenlehre alle Rechtsfragen staatlicher Art oder der Staats- und Rechtslehre das Gesammtgebiet christlicher Sittlichkeit zuzuweisen. Sobald auf der anderen Seite mit radicaler Desavouirung der „christlichen" Staatsidee Recht und Christenthum als ganz heterogene Gebiete hingestellt werden, laufen wir Gefahr, die unleugbaren Berührungspunkte zu verkennen. Wir müssten dann die thatsächliche, durch die Geschichte aller Staaten und Völker hindurchgehende Wechselbeziehung zwischen politischem und religiös-sittlichem Leben unberücksichtigt lassen. Sie bliebe dann auch vollkommen unverstanden und unerklärt. Ja selbst die Möglichkeit einer gegenseitigen Regulirung des Verhältnisses wäre ausgeschlossen!

Wir haben der Lösung dieses Problems bereits vorgearbeitet durch das über die Beziehung des Christenthums zum Culturleben (S. 265 ff.) Gesagte. Denn der Staat ist es, welcher das Culturleben der Völker rechtlich zu ordnen hat. Ohne gesetzliche Organisation des volksthümlichen Lebens ist die Civilisation unmöglich.

Wenn das Christenthum, wie wir gesehen, als eine geistige und sittigende Macht das Culturleben des Volkes durchdringt und befruchtet, so darf auch der Staat sich schlechterdings nicht indifferent der christlichen Sitte gegenüberstellen. Jede Theorie,

welche absolute Trennung von Staat und Kirche befürwortet, schwebt als hohle Abstraction in der Luft. Sie trägt den factischen Verhältnissen nicht Rechnung und verkennt, dass der Staat als Rechtsordnung sich ohne sittlich-religiöse Basis im Volksleben gar nicht aufbauen und erhalten kann. Es ist allerdings die Gesinnung das Allerheiligste des Sittlichen und als solche über den äusseren Zwang erhaben. Aber es ist ein Fehlschluss, wenn man daraus folgert, dass der Staat und das Recht sich um die Gesinnung gar nicht zu kümmern brauchen. „Auch der Gesetzgeber muss das höhere Ziel vor Augen haben, dass das Gesetz in den Bürgern lebendige Gesinnung und eigene Sittlichkeit werde. Es muss sich die Macht des Rechtes aus dem tieferen Grunde des Sittlichen erzeugen. Das ist", — wie Trendelenburg in seiner Auseinandersetzung der „sittlichen Idee des Rechts" einem Hobbes, Rousseau und Kant gegenüber schlagend durchführt (kl. Schriften II, S. 6 ff.), — „das ist der ethische Ernst, die erziehende Kraft des Gesetzes, dass die Gesinnung, die sein Arm nicht erreichen kann, stillschweigend dem Zuge seines Geistes folge." Aehnlich sagt Dahlmann in seiner „Politik": „Der Staat, der seine Nahrung von der öffentlichen Sitte zieht, kann nicht den Gleichgültigen spielen gegen die Religion, welche die Sitte heiligt, indem sie solche auf ihren Urquell zurückführt." Der Staat ist nicht bloss die äusserliche „Sicherheitsanstalt für Personen und Eigenthum." Er ist selbst ein sittlich gearteter Organismus, der seine Rechtsordnung nicht ohne Wahrung der ideal-sittlichen und religiösen Momente im Volksleben durchzuführen vermag.

Gleichwohl dürfen wir die heut zu Tage auch von ernsten und kirchlich gesinnten Christen so vielfach betonte Sonderung des staatlichen und kirchlichen Lebens nicht, wie Stahl sich ausdrückt, ohne Weiteres als „die tiefgreifendste und grundstürzendste Forderung des Liberalismus" bezeichnen oder als „ein trügerisches Axiom der modernen Staatsweisheit" (wie von Mühler sagt) brandmarken. Ein „Attentat wider Gott und seine Weltordnung" vermögen wir darin nicht zu erblicken. Im Gegentheil. Die Theorie der „Trennung," soweit sie scharfe Grenzregulirung zwischen dem natürlich erwachsenen Rechts- und dem geistlich gearteten Heilsorganismus bezweckt, hat jedenfalls vor jener theocratischen, beide Gebiete vermischenden Auffassung den Vorzug der Klarheit. Man braucht blos einen Blick in die neuesten „Grundlinien der Staats- und Rechtslehre" (Berlin 1873) zu thun, wie sie der jüngst erst verabschiedete

preussische Cultusminister veröffentlicht hat, um sich davon zu überzeugen, zu wie bedenklichen Consequenzen jene Vermischung, jene unglückselige Verquickung von Politik und Christenthum führt. Wem der Staat als „ein sichtbares Abbild von dem durch Christus im Geiste neugestifteten Gottesreiche“ (von Mühler a. a. O. S. 194 ff.) gilt; wer der Ansicht sein kann, dass „Staat und Kirche dasselbe Ziel erstreben, nämlich das Reich Gottes auf Erden seiner Vollendung entgegenzuführen“ (S. 260); wem die Kirche „ein Theil des Staates“ ist, so dass „ihr Dienst im Staate und für den Staat darin besteht, die frohe Botschaft zu verkünden;“ wer da endlich meint, der „Staat als Ganzes solle das Reich Gottes in sich zur Darstellung bringen,“ und des Staates „Zweck und Aufgabe“ bestehe darin: „zur Vollendung der Gemeinschaft Aller in Gott und mit Gott die Erneuerung und Wiedergeburt der Einzelnen durch die Verkündigung des Evangeliums fördern zu helfen“ (S. 191, 148.): der ist doch wahrlich auf dem Höhepunkt eines vollendeten Staatskirchenthums angelangt! Ja, er verschuldet es an seinem Theil, wenn die Idee des „christlichen Staats“ nicht bloss bei den „Liberalen“, sondern bei vielen tief denkenden Geistern und christlich gesinnten Gemüthern Misstrauen erweckt und mit einem Odium behaftet erscheint.

Wer wollte es leugnen, dass die heutige gassenläufige Forderung der „Trennung“ die Gefahr einer vollständigen Entchristlichung des Staates in sich birgt! Allein wir dürfen doch nie vergessen, dass der Staat als solcher kein christliches, sondern ein allgemein menschliches Institut ist, und dass derselbe nicht die Reichsordnung Gottes, sondern die Rechtsordnung dieser Welt darzustellen und durchzuführen hat. Daher involvirt die Vermischung die viel grössere Gefahr einer heuchlerischen Verweltlichung des Christenthums und corrumpirt noch ausserdem das Rechtsleben des Staates, sofern die ihm eigenthümliche und natürliche Berufssphäre verkannt wird. Wenn v. Mühler, der als enfant terrible der Stahl'schen Parteigänger die früheren Haller'schen und Adam Müller'schen theologischen Staatstheorieen noch weit überbietet, sich für seine Auffassung auf Luther zu berufen wagt, so möchten wir ihm empfehlen, etwas tiefer sich in die Polemik dieses grossen Reformators gegen Rom's „Vermischung beider Schwerter, des geistlichen und des weltlichen“ hineinzuversenken. Nicht ohne Grund — und es thut wahrlich Noth heute daran zu erinnern — seufzte Luther einst darüber, dass man Alles unter einander gemenget

habe, „geistlich und weltlich Regiment.“ „Ist derhalben,“ meint er, „eine treffliche Lehre und grosse Weisheit, wo man diese zwei Regimente wohl unterscheidet und ein jeder auf sein Amt siehet. Aber ich habe leider Sorge, es sei schon allzu lange geharret und könne mit dieser Predigt vom Unterschied der zwei Regimente und mit dem Wort den Sachen nicht mehr gerathen werden. Nun weiss ja Gottlob alle Welt wohl, mit was Fleiss und Mühe ich daran gearbeitet habe und noch arbeite, dass die zwei Amt und Regiment, geistlich und weltlich, unterschieden und von einander gesondert, ein jegliches zu seinem Werk eigentlich unterrichtet und gehalten würde, welche das Papstthum hat also ineinander gemenget und verwirret, dass keines bei seiner Macht, noch Kraft, noch Recht ist blieben und sie niemand kann von einander reissen.“ —

Da der Staat als Rechtsorganismus seine gesetzlich organisirende Macht nur durch Rechtsmittel, d. h. wie wir früher nachgewiesen (§. 4, 8, 12) in der Form des eventuell mit Gewalt erzwingbaren Gebotes aufrecht erhalten und durchführen kann, wird er die in der freien Gesinnung wurzelnde Glaubensmacht christlichen Heilslebens und christlicher Gemeinschaft nie und nimmermehr von sich aus zu erzeugen im Stande sein, noch auch in gesunder Weise positiv zu unterstützen und zu fördern die Möglichkeit haben. Andererseits darf die Kirche, als die geistlich geartete Heilsanstalt, sich nie anmaassen, in staatliche Souveränetätsrechte einzugreifen und Fleisch für ihren Arm zu halten. Alle Theorieen, die das Staatskirchenthum oder den Kirchenstaat principiell verherrlichen, schlagen der christlichen Sittlichkeitsidee ins Angesicht.

Sollen wir also die Idee des „christlichen Staates,“ ebenso wie den Gedanken eines „staatlichen Christenthums,“ lieber ganz und gar aufgeben, um die Grenze zwischen dem Object christlicher Sitten- und staatlicher Rechtslehre sauber und scharf zu bewahren? Ist es nicht eine verhängnissvolle Gefahr für beide Gebiete, den Rechtsorganismus christianisiren und den Heilsorganismus säcularisiren zu wollen?

Gewiss! Sobald man sich nicht klar ist über die Heilsamkeit ihrer Wechselwirkung, welche stets bedingt ist durch die Klarheit ihrer Unterscheidung. Durch die herrschende Unklarheit kommen selbst entschieden gläubige Theologen, wie einst Vinet und neuerdings Vilmar in seiner „theologischen Moral“ (II., S. 179) dazu, den „christlichen Staat“ geradezu als ein „Unding“ zu perhorresciren: Selbst den Ausdruck müsse

man verbannen! Ein christlicher Staat, meint Vilmar, würde „ein Glied im Gottesreiche sein, also über diese Zeitlichkeit hinausreichen, würde eine geistliche, ewige Institution sein; und von einer solchen Institution wisse das Wort Gottes ein für allemal nichts.“ Diese Antipathie Vilmar's und manches anderen kirchlich gesinnten Ethikers gegen den „christlichen Staat“ ist ebenso wie die unbedingte Verherrlichung desselben von Seiten Stahl's und Mühler's wesentlich dadurch mit bedingt und hervorgerufen, dass man das Wesen heidnischer oder jüdischer Staatsidee der christlichen gegenüber nicht scharf genug abgegrenzt hat.

Die falsche Vermischung beider Sphären, der staatsrechtlichen und religiös-sittlichen, kann entweder im Interesse der Alles beherrschen sollenden rechtlich geordneten Volksgemeinschaft oder im Interesse der Alles beherrschen wollenden hierarchisch geordneten Religionsgemeinschaft sich geltend machen. Jenes lässt sich als der specifisch heidnische, dieses als der judaistische Irrthum bezeichnen.

Sobald man den Staat im Sinne der Hegel'schen Rechtsphilosophie als den alle Sittlichkeit umfassenden objectiven „Organismus der Freiheit“ betrachtet, wird auch die christliche Sittlichkeit keinen Raum mehr neben und ausser ihm behalten. Der Staat ist dann Alles. Er erscheint als der absolute menschliche Selbstzweck. Seine vollkommene Verwirklichung ist das höchste Gut. Das rechtlich geordnete Volksthum wird apotheosirt. Und die abgöttische Verehrung des im Staat sich ausgestaltenden nationalen Lebens ist die nächstliegende Consequenz. Die absolute Verherrlichung der eigenen Nationalität auf Kosten der Humanität und im Gegensatz zu den „Barbaren“ ist ja das krankhafte, aber characteristische Symptom auch der vollendetsten Gestaltung heidnischer „Politeia.“

Es ist wunderbar genug, dass die Macht dieser heidnischen Staatsidee selbst auf die christliche Ethik wie ein bezaubernder Bann zu wirken vermocht hat. Sofern die Sittenlehre nicht blos das Verhalten der Einzelperson, sondern der Gemeinschaft, also, wie Stahl sich ausdrückt, das „Gemein-Ethos“ darzustellen sich zur Aufgabe macht, müsste sie nach jener Anschauung eigentlich in Staatsrechtslehre sich verwandeln. Die Mühler'schen „Grundlinien“ einer Rechtsphilosophie sind eigentlich eine solche, vom Alles beherrschenden Banne der Staatsidee gefangen gehaltene Ethik, nur dass wir in ihr die „evangelischen Principien“ nicht wieder zu erkennen vermögen. Selbst die theo-

logische Moral würde dann schliesslich das Ihrige dazu thun, die Selbständigkeit und ewige Bedeutung der Kirche zu negiren, an ihrer Selbstauflösung zu arbeiten und sie zum Mittel für den universell sittlichen Staatszweck zu degradiren, wie wir das annähernd bei Rothe, Pfleiderer u. A. wahrzunehmen vermögen. Selbst der Schleiermacher'sche Gedanke, nach welchem „die gemeinsam organisirende Thätigkeit im Staate zur Vollendung kommen soll," gravitirt auf die Seite der heidnischen Staatsidee, wie dieselbe m. E. auch in der eben erschienenen Schrift von A. Zeising (Religion und Wissenschaft. Staat und Kirche, Wien 1873) vorwaltet, wenn er dem Staate die Aufgabe stellt, „die Verwirklichung des ethischen Ideals" herbeizuführen.

Sobald man andererseits die Kirche, den religiös-sittlichen Organismus des Volkes Gottes auf Erden, in ihrer äusserlich-empirischen Stellung fixirt, sie wie „den Staat von Venedig" versichtbart und mit Machtmitteln aufrecht zu halten und auszubreiten sucht, wird die selbständige Auctorität und irdische Oberhoheit des Staates nicht mehr neben der Kirche Raum behalten können. Die hierarchisch geordnete Macht und die von ihr vorgeschriebenen, absolut gültigen, eventuell erzwingbaren Kirchengebote treten an die Stelle der Staatssouveränetät. Und soll die Collision vermieden werden, so muss alles Staatsrecht in eine derartig kirchenstaatliche Ethik aufgenommen, von ihr absorbirt werden. Die gesammte Rechtslehre wird dann ein Theil der christlich-kirchlichen Sittenlehre, mag man nun die entscheidende Auctorität in einem biblischen Kanon, in einer klerikalen Gemeinschaft, in einem sogenannten Kirchenregiment oder in dem unfehlbaren Papste suchen.

Von beiden Gesichtspunkten aus, jenem ethnisirenden, schon bei Plato und Aristoteles vorwaltenden und diesem judaisirenden, bei Bellarmin und dem ultramontanen Jesuitismus auf den Höhepunkt entwickelten, gelangen wir zu keiner klaren Grenzregulirung zwischen christlicher Sitten- und Staatslehre.

Aber noch mehr. Wir verlieren auch den Einblick in das wahre Wesen des christlichen Staates. Wir verbauen uns den Weg zu dem Verständniss dieses centralen und wichtigen Begriffs.

Heidnisch wird die Staatsidee, wenn sie alle Interessen in sich schlingt und eben dadurch der specifisch christlichen Humanitätsidee entgegentritt. Denn alles natürlich-geschichtliche Staats- und Rechtsleben organisirt sich nothwendig volksthümlich. Mit dem Nationalen ist aber trotz aller mannigfaltigen

Gliederung doch eine Einseitigkeit gesetzt. Die Nationalität, auch die rechtlich organisirte, kann und darf nicht Selbstzweck, höchstes Gut werden. Es muss ein Höheres, eine die gesammte Menschheit, alle Nationen umfassende Gemeinschaft geben. Diese ist nicht in der Idee des Rechtsstaates, sondern in dem Reiche Gottes gegeben, also in der auf die Menschheit als solche hinzielenden, in Christo anfangsweise verwirklichten Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft. Deshalb ist der den Staat als solchen verherrlichende Nationalitätsschwindel inhuman und unchristlich, durch und durch heidnisch geartet.

Vor dieser ethnisirenden Gefahr wird der moderne Rechtsstaat, der nicht sowohl die Apotheose des Volksthums, als vielmehr nach liberalistischer Schablone das „Individualitätsprincip" auf seine Fahne schreibt, uns nicht bewahren. Die sogenannte „freie Individualität im Gegensatz zur Centralisation" — wie sie noch neuerdings Friedberg (in seiner Schrift: „Die Grenzen zwischen Staat und Kirche und die Garantien gegen deren Verletzung." 1872) zu verherrlichen sucht, — ist keineswegs ein Grenzwall gegen die heidnische, oder eine Garantie für die christliche Staatsidee. Denn der atomisirende Individualismus mündet schliesslich in jede Majoritätenherrschaft, welche nur eine modernisirte Form der gefürchteten „Centralisation" ist. Das hat Fabri in seinem vielgenannten Buche über Staat und Kirche (Vgl. bes. S. 28 ff.) schlagend durchgeführt. Human im christlichen Sinne wird der Staat nimmermehr, so lange er nur die „Individuen" und das Recht der „Gleichheit," nicht aber die gegliederte Organisation und ihre sittlich freie Entfaltung durch Ordnung und Unterordnung, durch Autorität und Pietät als Hauptziel ins Auge fasst. Nach dem Grundsatze: „divide et impera" — wird auf individualistischem Grunde doch der heidnisch absolutistischen Staatsidee gehuldigt werden müssen. Nur dass die Tyrannei und Bevormundung Seitens des Staates dann nicht mehr auf Einzel-, sondern auf Massenherrschaft sich stützt. Die Massenherrschaft ist aber nicht blos an sich das Schlimmere, sondern läuft meistens auf eine combinirte Willkürtheorie oder ächt heidnische Dictatur hinaus, wie wir das theoretisch bei einem Hobbes und den Vertretern der socialistischen Volkssouveränetät, practisch namentlich in dem französischen Staatsleben der Neuzeit zu Tage treten sehen.

Das entgegengesetzte Extrem dieser Ansicht ist die streng theocratische Auffassung, welche sich insofern mit jener heidnischen berührt, als sie leicht das particularistische Moment

des alttestamentlichen Volksthums in sich aufnimmt. Was damals nur als ein erzieherisches Mittel, als pädagogische Uebergangsstufe für die religiös-sittliche Entwickelung der Menschheit in Israel galt, wird hier im Widerspruch mit dem universell christlichen Grundgedanken verewigt und verabsolutirt. Judaisirend gestaltet sich die Staatsidee, wenn man die irdisch-menschliche Autorität zu unmittelbar göttlicher stempelt; oder aber wenn man die Religionsgemeinschaft zu einer Institution gesetzlicher Art macht. Während der heidnische Staatsabsolutismus von der schlechthinigen Berechtigung des Weltreichs ausgeht und auf die vollendete Ausgestaltung des volksthümlichen Rechtsorganismus hinzielt, hat die judaisirende Staatsidee ihre Basis in der religiösen Gottesherrschaft und will dieselbe durch menschliche Machthaber als ihre bevollmächtigten Organe zum Vollzuge bringen.

Die heut zu Tage so vielfach betonte Gefahr einer „Verjudung“ des Staates, vor welcher z. B. Stählin in seiner Schrift vom „landesherrlichen Kirchenregiment und seinem Zusammenhange mit dem Volkskirchenthum“ (Leipzig 1871) nicht ohne Grund warnt, droht, wie mir scheint, bei Weitem mehr dort um sich zu greifen, wo die christliche Religion oder irgend eine kirchliche Confession polizeilich gestützt und durch bürgerliche, materielle Vortheile prämiirt wird, als wo man den Juden gleiche Bürgerrechte gestattet oder ihnen „den Besuch christlicher Gymnasien“ frei stellt. Der schlimmste Weg zur Verjudung ist es, wenn man etwa in der Weise v. Mühler's den Staat als „Verkörperung des Reiches Gottes“ betrachtet und von der Rechtsordnung sagt: „sie dürfe keinen anderen Zweck haben, als dem Kommen des Reiches Gottes zu dienen“ und „die Hinführung der Menschen zu Gott zu erzielen“ (a. a. O. S. 12, 20, 147). Da wird nothwendig der Staat selbst zur Theocratie und die Kirche ein „Theil des Staates.“ Umgekehrt kann aber die „Verjudung“ dadurch angebahnt werden, dass man in römisch-ultramontaner Weise die empirische Kirche zur Auctorität auch in bürgerlich-rechtlichen Dingen erhebt, dass man die religiös-sittlichen Gottes-Gebote als erzwingbare hinstellt und durch ein compact organisirtes Hierarchenthum die christliche Freiheitsidee und damit das Wesen des Christenthums selbst untergräbt. Da wird nothwendig die Kirche eine souveräne Institution und der Staat verliert die ihm grade durch das Christenthum gewährleistete Selbständigkeit.

Suchen wir uns nun mit Vermeidung der bisher geschilderten

sich gegenseitig oft nah genug berührenden Gegensätze heidnischer und judaistischer Staatsidee das Wesen des sogenannten christlichen Staates vor das Auge zu stellen.

Vor Allem ist so viel klar, dass die Bezeichnung „christlich" als Epitheton des Staates die Rechtsgemeinschaft nicht in eine religiös-sittliche Gemeinschaft verwandeln soll. Der christliche Staat ist also nicht, — wie z. B. Vilmar voraussetzt und v. Mühler in der That ausführt, — das sichtbar werdende Reich Gottes oder eine Gemeinschaft von „Wiedergeborenen", so dass er etwa den christlichen Glauben als den seinigen bekennt oder die christliche Offenbarung als den Kanon für sein Verhalten ansieht. Das haben neuerdings namentlich Männer wie v. Scheurl und Fabri, unter den lutherischen Theologen aber besonders Harless in seiner Abhandlung über „Staat und Kirche" (1870) und Harnack in seiner Schrift über „die lutherische Volkskirche" schlagend nachgewiesen.

Wenn wir von einem „christlichen" Hause oder einem „christlichen" Volke reden, so meinen wir ja damit auch nicht eine Gemeinschaft von „Wiedergeborenen". Wie Volk und Familie zunächst natürliche und bereits vorchristliche Gemeinschaften sind, so ist auch der Staat seiner culturgeschichtlichen Idee und Mission nach nicht Repräsentant des Heilslebens, sondern des natürlichen Rechtslebens. Gleichwohl aber kann und soll, wie alles natürlich-geschichtliche Leben, so auch das staatliche Leben der Völker vom Geist des Christenthums durchdrungen und getragen werden. Das Christenthum, als die wahre Humanitätsreligion, soll den Staat wie vor der heidnischen Apotheose des Volksthums so vor dem judaisirenden Eingriff in die religiöse Gesinnungssphäre bewahren. Das Christenthum setzt in dieser Hinsicht vor Allem dem Staate seine nothwendigen Schranken. Es bestimmt ihm seine Aufgabe zunächst in negativer Weise, indem es den Staat innerhalb der ihm eignenden rechtlichen Berufssphäre sich bescheiden lehrt.

Als christlicher Staat wird demgemäss nur ein solcher anzuerkennen sein, der die ihm speciell durch die christliche Sittlichkeits- und Humanitätsidee gesetzten Grenzen achtet und einhält. Vor Allem wird er, dem humanen Geiste des Christenthums gemäss, sich davor hüten, mit den ihm eigenthümlichen Zwangs- und Rechtsmitteln in das Gebiet der Gesinnung, der freien Glaubensüberzeugung einzugreifen. Denn mag er das in fördernder oder hemmender Weise zu thun versuchen, in beiden Fällen wird er factisch nur störend oder zerstörend auf das Heils-

leben influiren. Da sein Schwert ein Schwert der Macht und Gewalt ist und sein soll, da er nichts gebieten darf, was sich nicht eventuell auch physisch erzwingen lässt, so muss er sich gerade als christlicher, d. h. gemäss der aus dem Geiste des Christenthums herausgeborenen Staatsidee, vor jeder positiven Unterstützung und Prämiirung der in das Heilsleben hineinschlagenden christlich-religiösen Sitte zu bewahren suchen. Sonst verfällt er in jene (heidnische oder jüdische) Intoleranz, die dem Wesen der Gewissensfreiheit und dem Character jener zarten, leicht verletzlichen religiösen Gesinnungssphäre zu nahe tritt. Denn diese kann und soll nur durch „moralische“ Mittel d. h. durch Wort und Mahnung, durch rein geistliche Zucht und die Macht des Beispiels gefördert werden.

Namentlich ist es eine verhängnissvolle Verirrung evangelisch-christlicher Moral, wenn sie die staatlichen Rechtsmittel, materiellen Vortheil oder Schaden, Lohn und Verdienst, kurz das polizeiliche Machtgebot irgendwie in die Domäne des christlich-sittlichen Gesinnungslebens will eingreifen sehen. Das hiesse nicht bloss die christliche Moral verunreinigen und die mit dem innerlichen Glauben zusammenhängende Sitte corrumpiren durch ein fremdes Feuer auf dem geheiligten Altar freier Ueberzeugung. Es hiesse auch den Staat entchristlichen, d. h. ihn in die Sphäre heidnischer oder jüdischer Intoleranz hineindrängen. Religionsverbote und Religionsbefehle, Sittlichkeitshemmung oder Sittlichkeitsbeförderung durch positive Rechtsmittel d. h. mit Androhung polizeilicher Strafe oder Verheissung materieller Vortheile, sind vom Standpunkte christlicher Moral betrachtet ganz gleichwerthige pathologische Erscheinungen. Ja die polizeiliche Begünstigung oder die staatsrechtliche Beförderung irgend eines in das innerliche Gebiet christlicher Ueberzeugung hineinschlagenden Momentes des volksthümlichen Lebens ist sogar viel schlimmer, als positive Verfolgung. Die ecclesia pressa wird sittlich immer noch eher prosperiren, als die bevormundete oder reglementirte und patentirte Territorialkirche. Jene wird gekräftigt durch geistigen Kampf und erduldetes Kreuz. Diese wird entartet durch materielle Sicherheit und herrschsüchtiges Gelüste.

Wenn man neuerdings auch vom evangelisch-lutherischen Standpunkte aus gesagt hat: „die Sorge, die der Staat berufsmässig dem religiösen Leben des Volkes zuzuwenden hat, müsse zur Sorge für das wahre Christenthum und die wahre Kirche werden“ (Dieckhoff, Staat und Kirche 1872), so

heisst das nichts anderes, als die Berufsgrenzen des Rechtsorganismus verkennen und das religiöse Leben den Fluctuationen staatlicher Macht Preis geben. Dagegen hat der ehrwürdige Dr. von Scheurl den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er in seiner neuesten Schrift über die „verfassungsmässige Stellung der lutherischen Kirche zur Staatsgewalt“ (1872) die Behauptung aufstellt: auch der Staat werde des Dienstes der Kirche um so besser geniessen können, je grössere Freiheit er ihr in Beziehung auf die Ordnung und Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten einräumt. Eine „dem christlichen Character des deutschen Volkes wohl entsprechende Staatsordnung“ ist nur diejenige, die dem „Staatschristenthum“ Valet sagt. Die Meinung, dass die Kirche als religiöse Gesinnungsgemeinschaft, namentlich als evangelische einer positiven territorialen Förderung und Unterstützung für ihre Existenz nothwendig bedarf, mag zwar eines Windhorst würdig sein, beweist aber — wie der Kanzler des deutschen Reiches ihm treffend entgegenhielt, — wenig Verständniss für das Wesen und die Macht des Evangeliums. Es ist unglaublich und mir wenigstens unverständlich, dass viele Repräsentanten des evangelischen Kirchenthums in Deutschland immer noch bei jeder Gelegenheit, wie neulich bei der Schulaufsichtsfrage, nach der Unterstützung des staatlichen Armes in religiösen Dingen mit fast leidenschaftlicher Erregtheit ausschauen, ja dass sie in ihrer Verblendung in Betreff dessen, was der christliche Staat soll und bedeutet, so weit gehen, die entente cordiale mit den Ultramontanen nicht zu scheuen. Es ist das kein günstiges Zeugniss für das Maass ihres Glaubens an die Salz- und Sauerteigsnatur des Christenthums, noch auch für die Klarheit ihrer Einsicht in das, was in den Beruf des christlichen Staates fällt, was nicht. Weder Taufe noch Confirmation, weder Trauung noch Communion dürfen in einem christlichen Staate mit gesetzlichem Zwang gefördert oder befohlen werden. Es ist lediglich Sache geistlicher und kirchlicher Zucht, in dieser Hinsicht dem Bekenntniss Achtung und der christlichen Volkssitte Geltung zu schaffen. Selbst der sogenannte „Summepiscopat des Fürsten“ erscheint nur unter der Voraussetzung unbedenklich, dass der Fürst nicht als Staatsoberhaupt, sondern als ein „hervorragendes Glied der Kirche“ in ihrem äusseren Verfassungsleben ihr Schutz und Hülfe gewähre.

Zwar werden wir es dankbar anzuerkennen wissen, wenn der Staat in seinem eigenen Interesse auch christliche Schulen und theologische Facultäten unterhält; oder wenn er kirchliche

Trauung und pastorale Civilstandsregister noch anerkennt. Aber den christlich-sittlichen Geist des Glaubens wird er durch seine irdisch-weltlichen Rechtsmittel in ihnen nicht erzeugen, noch auch fördern können. Der strömt aus andern Quellen. Und mag auch der „christlich“ sich titulirende Staat jener Absicht, den wahren Glauben gesetzlich zu sanctioniren und in seinem Territorium zu poussiren, in guter Meinung gedient haben. Stets hat er, seit Constantins Zeiten, eben durch solch ein Verhalten das Christenthum als freie Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaft factisch geschädigt, der Heuchelei Vorschub geleistet und das Evangelium dem Verdacht der Halben und dem verdienten Spott der Gegner ausgesetzt, als bedürfe es solcher Stützen um zu existiren und seine Lebensmacht auf Erden zu beweisen. —

Soll denn aber der Staat, wenn er als Rechtsorganismus auf das Heilsleben in christlicher Sitte nicht positiv influiren, geschweige denn dasselbe den Einzelnen octroyiren darf, — soll er deshalb gleichgültig, mit vollkommener Indifferenz dem Christenthum, wie allem religiösen Leben sich gegenüberstellen? Und soll die christliche Kirche, als religiös-sittliche Gesinnungsgemeinschaft, wenn sie mit staatsrechtlichen Mitteln sich nicht bauen lassen darf, als ein rein innerliches und privates Gebiet dem öffentlich-politischen Leben in spröder Zurückhaltung fern bleiben, um sich nur ja nicht mit demselben zu amalgamiren? — Das Erstere widerspräche der Idee des christlichen Staates und machte sie zur Illusion; das letztere hiesse nichts anderes, als die von uns schon hervorgehobene humanisirende und sittigende Weltmission des Christenthums verkennen.

Der Staat als souveräner Rechtsorganismus wird von dem religiösen Leben zunächst insofern Notiz nehmen müssen, als dasselbe sehr leicht die Schranken überspringen und — wie die römische Kirche lehrt — in die bürgerliche Rechtssphäre des Staates störend oder usurpatorisch eingreifen kann. Hier wird es vor Allem die Aufgabe des christlichen Staates sein, jedes Bekenntniss einer religiösen Gemeinschaft dahin zu prüfen, ob dasselbe, dem Geist des Christenthums widersprechend, in seine Oberhoheit, in seine Domäne der „Gewalt“ eingreift. Daher steht ihm ein Recht der Kenntnissnahme und Prüfung der öffentlich kirchlichen Bekenntnisse zu, nur dass diese seine Prüfung sich darauf wird beschränken müssen, das der Existenz des Staates und seiner berufsmässigen Rechts-Vollmacht Gefahr Drohende auszuscheiden und zu verbieten. Von der andern Seite wird er jeder unschädlichen religiös-sittlichen Gemeinschaft in

ihrem Cultus und in ihren corporativen Rechten den Schutz verleihen müssen, welchen er jeder gesellschaftlichen oder moralischen Person zugedeihen lassen wird und muss, so lange dieselbe nicht das Regale seiner Souveränetät antastet. Endlich aber wird er die für sein bürgerliches Gesammtleben wichtige und unentbehrliche, als ein bewahrendes Salz des volksthümlichen Lebens wirkende christliche Sitte und Gesinnung vor alterirender Befleckung durch den bevormundenden oder hemmenden Arm der Polizei zu bewahren suchen.

Weil nun, wie wir oben gesehen, die staatliche Gesetzgebung, obwohl sie an und für sich nur Erzwingbares gebieten kann, doch der Stütze der Gesinnung im Volksleben bedarf, wird sie der religiös-christlichen Gemeinschaft, welche in dieser Hinsicht sich als eine sittliche Culturmacht geschichtlich bewährt hat, diejenige Anerkennung zu Theil werden lassen, welche ihr im Interesse der staatlich-bürgerlichen Entwickelung gebührt. „Alle höhere Bildung“ — sagt Dahlmann — „namentlich auch der Fortschritt in bewusster Staatenbildung, ist dem neueren Europa durch das Christenthum und mit ihm geworden. Die christliche Vergangenheit hat Gliedmaassen unseres Daseins geschaffen, denen wir nicht entsagen können, auch wenn wir wollen. Wie sollte es also für den jetzigen Staat in Beziehung auf das Christenthum, ich will nicht sagen wünschenswerth sondern überhaupt nur möglich sein, dass es ignorirt werde?“ Selbst Holtzendorff, welcher von der sonderbaren Ansicht ausgeht, dass der Staat „nach erfolgter Anerkennung der Gewissensfreiheit das Prädicat eines christlichen nicht mehr führen könne,“ gesteht doch (in seinen „Principien der Politik“ S. 261) zu, dass diese „theoretisch richtige (?) Betrachtungsweise“ in praxi wirkungslos bleiben müsse, da die „Bekenntnissgemeinschaft nothwendig ihren Einfluss auf die Gesetzgebung oder den Gang der öffentlichen Angelegenheiten ausüben werde.“

Der Staat wird als ein christlicher nicht bloss der Bethätigung der Glaubensüberzeugung Raum und Schutz gewähren, sondern auch in seinen Bevollmächtigten, in der gesammten Verwaltung und amtlichen Repräsentation mit gutem Beispiel vorangehen und sich davor hüten müssen, dem christlichen Volk durch Verachtung christlicher Sitte oder gar durch Verfolgung und Unterdrückung derselben Anstoss zu geben. Auch liegt es innerhalb des berechtigten Wirkungskreises eines „christlichen“ Staates, dass er in den von ihm unterhaltenen hohen und niederen Schulen, entsprechend dem religiösen Bedürfniss

der Bevölkerung und der verschiedenen Confessionen, Raum und Gelegenheit darbiete zu solidem christlichen Religionsunterricht und zu tüchtiger Fachbildung, während die Kirche als religiös-sittliche Glaubens- und Bekenntnissgemeinschaft diesen Unterricht geistlich zu leiten und geistig zu befruchten haben wird.

Ich kann in Betreff dieser Stellung des christlichen Staates zur Kirche auf die bereits im ersten Theile meines Werkes enthaltene Ausführung (S. 765 ff.) verweisen, die ich auch jetzt noch aufrecht erhalten muss, nachdem über diese Frage so vieler Staub durch eine massenhaft anwachsende Literatur aufgewirbelt worden ist. Die Idee eines „christlichen“ Staates, so sagte ich dort, ist ebensowenig eine Fiction, als die eines „Cultur“-Staates. Durch die Bezeichnung „christlich“ wird der Staat keineswegs eine gesetzliche Heilsanstalt zur Förderung religiöser Wiedergeburt, sowie er durch die Bezeichnung „Cultur“-Staat nicht zu einer zwangsweisen Bildungsanstalt zum Zweck intellectuell-ästhetischer Regeneration der Einzelnen wird. Es soll durch beide Bezeichnungen nur ausgedrückt werden, das der Staat als ethisch gearteter Rechtsorganismus sich nicht nur nicht indifferent verhalten kann gegen Kirche und Schule, Religion und Bildung, sondern dass er von beiden die befruchtend idealen Momente für die eigene Lebensgestaltung erhält, in der ihm eigenthümlichen Rechtssphäre verwerthet und daher seinerseits ihnen den fürsorgenden Rechtsschutz zu Theil werden lässt, der für ihre selbständige und gedeihliche Entwickelung heilsam erscheint. Christlich würden wir daher den Staat nennen, der nicht, bloss in der christlichen Weltanschauung und Kirche das beste religiös-sittliche Bildungsmittel für sein Volk anerkennt, und eben deshalb rechtlich (d. h. in seinem äusseren gesellschaftlichen Bestande) schützt, sondern auch durch die sittlichen Ideen des Christenthums sich seine humane Aufgabe derart präcisiren und begränzen lässt, dass er mit der ihm eigenthümlichen Gewalt (ἐξουσία Röm. 13, 1 f.), mit den seiner Natur eignenden Rechtsmitteln, mit dem Schwerdt, welches er zu handhaben hat, nirgends und niemals in das religiös-sittliche Leben positiv eingreift, sondern der Gewissensfreiheit in Cultus und Bekenntniss so weit Raum giebt, als die für seine Existenz nothwendige politische Rechtsordnung und Souveränetät in weltlichen Dingen nicht dadurch gefährdet erscheint“.

Aber auch die religiöse Gemeinschaft und der einzelne Christ, als ein durch die Gnade Gottes gefreiter Mensch, — sie werden

an Allem was das volksthümlich ausgestaltete Rechtsleben des Staates betrifft, mit lebhaftem Interesse Theil nehmen. Das wird sich vor Allem darin kund geben, dass die Gesinnungstüchtigkeit innerhalb der Heilsgemeinschaft als die Basis für die segensreiche Führung des irdischen Berufs sich bewähre. In der Achtung vor dem Gesetz, in dem freien Gehorsam gegenüber den staatlichen Autoritäten, in begeisterter Vaterlandsliebe, in der Anerkennung aller gliedlichen Ordnung und Unterordnung, in dem Muth des offenen Zeugnisses wird sich der Christenglaube practisch kund thun müssen. Mit einem Wort: das an und für sich unerzwingbare Heilsleben des Christen wird sich als das sittigende und läuternde Ferment in allen irdisch-zeitlichen und rechtlich geregelten Gemeinschaftsbeziehungen erweisen.

Und wie der einzelne Christ, so wird auch die kirchliche Gemeinschaft, indem sie Gotte giebt was Gottes ist, ohne Verletzung ihres Principes, vielmehr in unmittelbarer Consequenz desselben, dem Kaiser (d. h. der staatlichen Souveränetät) geben, was des Kaisers ist (d. h. was als nothwendiger Ausfluss souveräner Macht in allem bürgerlichen Gemeinleben sich ausgestaltet). Sofern die religiös-sittliche Gemeinschaft als äusserliches Kirchenthum innerhalb dieser Welt sich organisiren muss, wird sie das Oberaufsichtsrecht des Staates um so mehr willig anerkennen, als sie für ihren eigenen Rechtsbestand des staatlichen Schutzes bedarf. Ausserdem aber wird sie in Anerkennung der gottgewollten Idee des Staates ihn moralisch stützen, fürbittend seine Organe und sein Gesammtleben auf dem Herzen tragen und dadurch dem äusserlich geforderten Gehorsam die wahre innere Weihe geben. Endlich aber wird sie unumwunden anzuerkennen haben, dass der Staat als Rechtsorganismus nach christlicher Weltanschauung vor Allem ein Dammsetzendes, ein Aufhaltendes ist (κατέχον 2 Thess. 2, 6) gegenüber den schmutzigen Wogen und dem „Wildwasser“ revolutionärer Zuchtlosigkeit. In diesem Zusammenhange erscheint er ihr als eine gottgeordnete erzieherische Macht für die Sphäre bürgerlicher Gerechtigkeit und geistiger Cultur. Er hörte auf eine berechtigte Macht zu sein, wenn er, seinen Beruf verleugnend, in der ihm eigenthümlichen Rechtssphäre nicht mehr „Gewalt“ zu üben, die Zucht und Ordnung nicht mehr aufrecht zu halten vermöchte oder dieselbe mit irgend welcher kirchlicher Corporation zu theilen bereit wäre. Als „Weltmacht“ im schlimmen Sinne erscheint er nur dann, wenn

er dem Gottesreich geradezu feindlich oder corrumpirend entgegentritt, indem er in die geistlich geartete Gesinnungsgemeinschaft sei es mit hemmenden, sei es mit fördernden Gewaltmaassregeln eingreift. Dann wird er seiner gottgesetzten Aufgabe untreu, vergisst seiner Schranken und verletzt gerade die christlich-humane Staatsidee. Je schärfer und bestimmter die Grenze zwischen dem christlichen Gesinnungs- und dem staatlichen Rechtsleben gezogen wird, desto eher wird Feindschaft zwischen beiden vermieden und eine wahrhaft gesegnete Wechselwirkung angebahnt werden können. Es giebt nichts Unseligeres als die unklare Verquickung von Politik und Christenthum! Es giebt kein widrigeres Zerrbild, keine abschreckendere „Karrikatur des Heiligen", als jene staatlich reglementirte äusserliche Religiosität, welche sich als polizeiliches „Krons-Christenthum" seit den Zeiten des Byzantinismus einen verrufenen Namen gemacht und der wahren Kirche mehr geschadet hat, als die grausamsten Verfolgungen es je vermocht haben! Aus diesen ist die Glaubensgemeinschaft stets wieder geläutert hervorgegangen; durch jene staatliche Bevormundung hat sie das Kleinod, das Gold ihres Glaubens mehr oder weniger eingebüsst oder gegen das Flittergewand eines Schein- und Massenchristenthums eingetauscht. —

Die christliche Sittenlehre wird nach dem Gesagten von einer positiven Staats- und Rehtstheorie als n i c h t in ihr Object schlagend, Umgang zu nehmen haben. Sie wird aber, wie die verschiedenen Gebiete des socialen Culturlebens in Kunst, Wissenschaft und Industrie, so auch das bürgerliche Rechtsleben nach all seinen sittlich-bedeutsamen Einzelmomenten in das Licht evangelisch-christlicher Beurtheilung zu stellen haben. Das gesammte irdisch-natürliche Berufsleben innerhalb der staatlichen Culturgemeinschaft muss in der theologischen Ethik zu dem von ihr als Lebenszweck betrachteten h ö c h s t e n G u t e: zum Reiche Gottes in Beziehung gesetzt werden. Gerade an den Einzelmaterien, an der Lehre von der Ehe und Trauung, vom irdischen Beruf und den socialen Berufsständen, von der obrigkeitlichen und Unterthanenpflicht, vom Kriege, von der Todesstrafe, vom Eide, vom weltlichen und priesterlichen Amte, von Schule und Kirche, von der Sonntagsheiligung und Cultusübung etc., etc. wird die auf klarer Unterscheidung ruhende gesunde Wechselwirkung des christlich Ethischen und politisch Staatlichen nachzuweisen sein.

Resultat:

§. 16. Die humane Culturentwickelung in Wissenschaft, Kunst und volkswirthschaftlicher Industrie darf weder, wie in Folge naturalistischer Verweltlichung der religiös-sittlichen Interessen häufig geschieht, das christliche Heilsleben absorbiren; noch auch soll, wie bei pietistischer Verinnerlichung des Christenthums diese Gefahr droht, Reich Gottes und Weltcultur, Heilsleben und Civilisation in einen abstracten und exclusiven Gegensatz gestellt werden. Indem das wahre Christenthum die mannigfaltigen, realen und idealen Aufgaben des Culturlebens dem Einen höchsten Lebenszweck des Reiches Gottes einordnet, erzeugt es jene vertiefende, heiligende und humanisirende Gesinnungskraft, welche allen Sphären des sittlich berechtigten Culturlebens eine ewige Bedeutung verleiht. Indem von der anderen Seite das Culturleben die Vergeistigung, Ausbildung und Verwerthung aller irdischen Güter erstrebt, bietet es dem christlich-sittlichen Geist den Boden für seine berufsmässige Liebesarbeit dar. In der gesunden Wechselwirkung beider Gebiete bewährt sich die Alles durchdringende Sauerteigsnatur und verklärende Macht des Evangeliums. —

Trotz seines göttlichen Grundes und ewigen Zieles lässt sich aber das sittliche Heilsleben als Object der Ethik von dem religiösen Heilsglauben als Object der Dogmatik wohl unterscheiden. Während die christliche Religionslehre als Dogmatik das durch Christi Versöhnungswerk thatsächlich begründete Verhältniss der Heilsgemeinschaft der Menschheit mit Gott allseitig zu rechtfertigen hat, soll die christliche Sittenlehre das auf solcher Gottesthat ruhende Verhalten als Heilsleben der in Christo neugebornen Menschheit zu wissenschaftlichem Ausdruck bringen. —

Von dem Inhalt der practischen Theologie

unterscheidet sich aber das Object der christlichen Ethik insofern, als die letztere für das gesammte christliche Heilsleben die allgemeingültigen principiellen Normen aufzustellen und zu begründen hat, während die practische Theologie (inclusive die christliche Pädagogik) die Ausgestaltung dieser Principien in den zeitgeschichtlichen Formen christlich-kirchlichen Gemeinlebens beleuchten und wissenschaftlich erhärten soll. —

Auch in dem gesammten, staatlich geordneten Rechtsleben wird die christliche Sittlichkeitsidee sich thatsächlich als die humanisirende Macht bewähren müssen. Im Gegensatz zu heidnisch-nationaler und jüdisch-theocratischer Politik, hat die Idee eines christlichen Staates ihre volle Berechtigung. Gleichwohl wird die Rechtslehre, auch wo sie dem humanen Geiste des Christenthums gemäss den Staat als „christlichen" zu erfassen sucht, nur die Normen erzwingbarer Ordnung darstellen müssen, indem sie den Staat als Rechtsorganismus vor jedem positiven Eingriff in die religiös-sittliche Gesinnungssphäre bewahrt. Die christliche Sittenlehre hingegen wird die freie Glaubensgesinnung des neugeborenen Menschen als eines Gliedes kirchlicher Gemeinschaft derart zu schildern haben, dass die christliche Sitte, obwohl an sich unerzwingbar, doch als das läuternde Ferment und tiefere Fundament auch des irdisch-volksthümlichen Staatslebens erscheint. Nur unter Voraussetzung klarer Unterscheidung wird die Wechselwirkung beider Gebiete: des staatlichen und christlich-sittlichen sich als heilsam erweisen.

Zweiter Abschnitt.

Die wissenschaftlich-systematische Gestaltung christlicher Sittenlehre

oder

die methodische Darstellungsform theologischer Moral vom socialethischen Gesichtspunkte.

Erstes Capitel.

Wesen und Aufgabe theologischer Ethik als Wissenschaft.

§. 17. Die allgemeinen Voraussetzungen menschlichen Wissens: Offenbarung und Glaube. Das christliche Heilsleben als erfahrungsmässiger Thatbestand christlicher Glaubensgewissheit. Das Wissen oder die theoretisch vermittelte Erkenntniss der Erfahrungs-Gewissheit auf inductivem und deductivem Wege. Deductive Ausgestaltung des ethischen Wissens zur gegliederten Wissenschaft oder zum ethischen System. Die sociale Bedingtheit der moralischen Gewissheit, des ethischen Wissens und der systematischen Wissenschaft.

Stahl bezeichnete es als „die geistige Krankheit des Zeitalters, sich die Totalität der Dinge in einem geschlossenen Systeme zurecht legen zu wollen". Er hat mit dieser Warnung gegenüber der Systemsucht, die meist mit constructiver oder destructiver Systemstümperei Hand in Hand geht, vollkommen Recht. Sobald die systematisirende Thätigkeit menschlichen Denkens sich in der Einbildung bewegt, auf speculativ-logischem Wege die Wahrheit erst erzeugen zu müssen oder die Welt neuschöpferisch gestalten zu können, verliert sie ihren Anspruch auf wissenschaftliche Anerkennung. Der Werth der Wissenschaft liegt in ihrer Exactheit. Exact ist sie nur, wenn sie auf eine idealistische Wahrheitsproduction bescheiden verzichtend, dem ihr vorliegenden, gegebenen Object in methodischem Nachdenken gerecht wird. Jedes aprioristische Vordenken ist ein tendenziöses „Zurechtlegenwollen".

Aber deshalb können wir doch auf diejenige Denkform und wissenschaftliche Methode, welche wir die systematisirende nennen,

nicht gänzlich verzichten. Das hiesse der Wissenschaft überhaupt Valet sagen. Denn Sammlung von Einzeldaten und Notizen ist noch nicht Wissenschaft. In der Systematik culminirt alle scientifische Aufgabe; sie ist gewissermassen die Seele der Wissenschaft, wie auf dem Gebiete der Natur, so auf dem der Geschichtserforschung. In der richtig verstandenen und durchgeführten systematisirenden Thätigkeit stellt sich uns diejenige Erkenntnissform dar, welche das zu untersuchende Object überhaupt erst als einen gesetzmässig sich bewegenden Organismus uns erfassen lehrt. Ohne jene Form des Erkennens giebt es keinen Gedankenbau, der die Gesetze, die immanente Logik des Universums in ihrem Zusammenhange abspiegelte. Es gäbe wohl ein vereinzeltes Wissen, aber keine Wissenschaft.

Die Form der Erkenntniss erhebt auch das bisher dargelegte Object: den Inhalt des christlich-sittlichen Heils-Lebens erst zur Wissenschaft. Ueber Begriff, Wesen und Aufgabe christlicher oder theologischer Ethik als Wissenschaft können wir nur dadurch uns verständigen, dass wir ihre methodische Darstellungsform, ihre wissenschaftlich-systematische Gestaltung ins Auge fassen und rechtfertigen. Während der vorige Abschnitt unserer „Grundlegung" die Herbeischaffung des für den socialethischen Gedankenbau nothwendigen Materials zu besorgen hatte, wird nunmehr der Plan dieses Baues vorzulegen und kritisch zu beleuchten sein. Der sachlich-fundamentalen Substruction wird die logisch-propädeutische zu folgen haben, damit wir die Berechtigung und Möglichkeit einer systematischen Darstellungsform theologischer Moral vom socialethischen Gesichtspunkte aus erkennen lernen.

Auf welchem Wege soll das nun geschehen? Reicht es aus, sich, wie Rothe will, von vorn herein auf den Standpunkt der „Speculation" zu stellen, weil Speculation so viel sein soll als „das Denken aus Einem Stück, aus dem Ganzen, das schlechthin einheitliche Denken", welches als das „einzig vollendete" es angeblich allein zu einem „System von Gedanken" wirklich zu bringen vermag? Sollen wir im Gegensatz zur dialectischen Operation des blos kritischen und reflectirenden Nachdenkens jenes „Selbstdenken" verherrlichen, welches sich einer „Selbsterzeugung der Gedanken zu einem geistigen Organismus" rühmt; welches sogar fordert, „das speculative Geschäft solle mit für die Wirklichkeit schlechthin geschlossenen Augen vollzogen werden, gleich als gäbe es keine Welt, ja überhaupt nichts ausser dem Denken"!

Dass solche Verherrlichung des cogito ergo sum auch bei einem speculativen Genie wie Rothe nicht so schlimm gemeint sei, wie es auf den ersten Blick aussieht, entnehmen wir daraus, dass er jene „Speculation" durchaus nicht „voraussetzungslos" sich denkt. Das wäre unmöglich, meint er. „Aus Nichts wird unter der Hand des Geschöpfes in alle Ewigkeit nichts. Es ist das Majestätsrecht Gottes — und, sagen wir, des göttlichen Denkens allein — aus Nichts Etwas zu machen."

Also Einen gewissen Punkt wenigstens muss auch nach Rothe der Speculirende haben (Ein *δός μοι ποῦ στῶ*), wenn er nicht ins Blaue räsonniren, d. h. wenn er nicht blos sein eignes Denken, sondern die Wahrheit finden wolle, die doch stets in der Zusammenstimmung des Denkens mit dem Sein besteht. So läppisch, meint er, werde wohl kein gesunder speculativer Kopf sein, auf den Wahn zu verfallen, dass es ihm mit seiner Speculation wirklich gelingen könne, das Universum vollständig und richtig in Begriffen nachzubauen. Der müsste nicht nur auf lächerliche Weise von sich selbst gross, sondern auch beklagenswerth klein von dem Universum denken, der sich mit einer solchen kindischen Hoffnung bethörte.

Allein, wie einst Hegel, so meint auch Rothe: nur der Mensch als Einzelner sei dazu unfähig. Die Menschheit aber oder das menschliche Denken als solches, in seiner Totalität und geschichtlichen Continuität gedacht, solle und werde die Aufgabe befriedigend lösen; Geduld werde endlich zum Ziele führen!

Wir wissen aber aus mannigfacher Erfahrung, dass die speculativen Heroen meist wenig „Geduld" haben und mit ihrem Denken „a priori", mit ihrer logischen Idee, mit ihrem absoluten Begriff, mit ihrem dialectischen Process häufig schon eine der Wirklichkeit ins Angesicht schlagende Idealwelt construirt haben, die dann meist durch die Arbeit der nächsten grossen Denker wieder zu Scheitern ging. Auch lässt sich nicht absehen, wenn der menschliche Einzelgeist nicht im Stande sein soll, das Universum als Gedankenwelt adäquat zu construiren, wie dazu die sogenannte menschliche Collectivvernunft fähig sein sollte? Die Summirung des Beschränkten und Unvollkommenen erreicht nie den Gipfelpunkt absoluter Wahrheit. Das „Stückwerk des Wissens" bleibt wie der Einzelnen, so der Gesammtheit unvermeidliches Geschick.

Sollen wir nun dieser tragischen Erfahrung gegenüber, die schon viele grosse Denker zur Verzweiflung gebracht und in den Strudel der absoluten Skepsis versenkt hat, an eine unmittelbare

Gottesoffenbarung appelliren, deren Verbürgung der theologischen Wissenschaft das Monopol objectiver und infallibler Wahrheitserkenntniss sichert?

Das hiesse zu einer „Umkehr der Wissenschaft" sich entschliessen, die ihrer Vernichtung gleich käme. Denn der Lebensnerv aller Wissenschaft ist das Interesse an dem stetigen Weiterforschen. Jeder ehrliche Irrthum, wenn er nur nicht aus der Confusion geboren ist und in der Begriffsverwirrung hängen bleibt, ist für den Bestand der Wissenschaft tausend Mal bedeutsamer und dankenswerther, als irgend eine auf angeblicher Infallibilität ruhende positive Wahrheitsmittheilung, die sich der Erforschung und Prüfung entzieht oder die Kritik scheut. Aber auch der Offenbarung geschähe ein schlechter Dienst damit. Denn als eine geschichtlich lebensvolle und reale, durch ihren fortschreitenden Zusammenhang sich bewährende, kann und will sie nicht allumfassende theoretische Wahrheitsmittheilung sein, geschweige denn — wenn sie eine abschliessend fertig gegebene wäre — uns der Erforschung und wissenschaftlichen Begründung ihres Inhalts überheben. Und was die Art und den Umfang dieser Begründung betrifft, so wird auch diese stets als eine unvollkommene und im eminenten Sinne fallible zugestanden werden müssen.

Gleichwohl lässt sich menschlich wissenschaftliches Erkennen nicht ohne den Offenbarungsgedanken, nicht ohne ein gegebenes Offenbarungsobject fassen und vollziehen. Nicht blos die theologische, sondern alle Wissenschaft ruht wie einerseits (objectiv) auf Offenbarungs-, so andrerseits (subjectiv) auf Glaubensgewissheit. Dieses Paradoxon will näher erläutert sein, um vor Missverstand gesichert zu werden. Vielleicht bahnt es uns den Weg auch zur Erkenntniss der ethisch-theologischen Form der Wissenschaft und ihrer systematisirenden, deductiven Methode. —

Es ist mir stets unbegreiflich geblieben, dass und warum die Männer der Wissenschaft und vor Allem die Philosophen sich um „das Ding an sich" die Köpfe zerbrochen haben. Das Ding an sich, ob es existirt, wie es etwa ist und was es ist, geht uns schlechterdings nichts an. Denn wenn wir etwas von demselben erfahren und beobachten, wenn wir es in unsere Erkenntniss aufnehmen könnten, hörte es ja auf ein Ding „an sich" zu sein und würde eben ein Ding „für uns." „Sehen wir doch endlich ab von der Klage, als entgehe unserer Wahrnehmung das wahre Wesen der Dinge (das sogenannte Ding an sich)! Eben darin besteht es vielmehr, als was sie uns erscheinen, und Alles, was

sie etwa sind, ehe sie uns erscheinen, das ist nur die vermittelnde Vorbereitung für diese endliche Verwirklichung ihres Wesens selbst. Die Schönheit der Farben und der Töne, Wärme und Luft sind es, was an sich die Natur hervorzubringen und auszudrücken ringt und für sich allein nicht zu erreichen vermag; sie bedarf dazu als des letzten und edelsten Werkzeuges eben des empfindenden Geistes, der allein im Stande ist, dem stummen Streben Worte zu geben und in der Pracht der sinnlichen Anschauung zu heller Wirklichkeit zu beleben, was alle jene Bewegungen und Geberden der äusseren Welt fruchtlos zu sagen sich bemühten" ... „Nie werden wir zwar entdecken, wie Sein und Dasein gemacht wird oder was das ist, woraus die Dinge bestehen. Aber diese Frage wäre auch nur dann wichtig für uns, wenn unsre Erkenntniss die Aufgabe hätte, die Welt zu schaffen. Ihre Bestimmung ist es jedoch nur, das Vorhandene aufzufassen und gern gesteht sie sich, dass alles Sein ein Wunder ist, das als Thatsache von ihr anerkannt, aber nie in der Weise seines Hergangs enträthselt werden kann" (Lotze, Mikrokosmos. I, S. 384 u. 209).

Kein menschliches Wesen kann ohne Selbstwiderspruch ein Interesse für jenes „Ding an sich" haben, selbst wenn wir dasselbe zur Würde einer Gottheit emporhöben oder als die absolute, allumfassende unendliche Substanz verherrlichten. Es bliebe ein bloses Wort ohne Sinn oder ein Ideal abergläubischer Mystik. Dabei ist es ganz einerlei, ob man jenes Ding an sich als das „All-Eine" oder als das „Nichts", als die „ewige Materie" oder die ewige „Geisteskraft", als das „Atom" oder die „Monade", als die „schlechthinige Ursächlichkeit" oder den „Urwillen", als das „Universum" oder die unendliche „Vielheit" der Kräfte (Dynamiden), als das „Unbewusste" oder das „Seiende", als das allem Sein und der Vielheit „zu Grunde liegende" oder gar als einen Complex von unzählig vielen „Realen" begrifflich zu erfassen sich abquält. Es kommt immer darauf hinaus, dass es unerkennbar und unbestimmbar, unerfassbar und unbegreiflich qualitäts- und quantitätslos, ohne Relation und ohne Unterschiede — kurz ein nonsens ist, das uns gar nicht interessiren, unser Erkenntnissvermögen schlechterdings nicht fesseln kann, wenn wir es nicht als „für uns" daseiend und sich kundgebend betrachten. So bleibt uns selbst Gott, diese dem menschlichen Geist nothwendige Grundidee in allem Seienden, ein abstracter todter Grenzbegriff, der unfassbar und unbestimmbar erscheint, ein stummes und dummes „Ding an sich", so lange dieser Gott

oder dieses neutrale Gott-Wesen unsern Geist nicht weckt, sich uns nicht verständlich in Wort und Werk zu erkennen giebt, nicht durch Selbstoffenbarung und Selbstunterscheidung „findlich und empfindlich“ macht. „Sprich, dass ich dich sähe“ — gilt als tieferer Weisheitsspruch auch für die Erkenntniss des Absoluten!

Andererseits hört aber auch jegliches Interesse an der Erforschung der in unsere Wahrnehmung tretenden Einzel-Dinge auf, wenn wir ihnen nicht irgendwelche Objectivität zuschreiben, wenn wir nicht ihrem inneren Zusammenhange vertrauen. Wenn wir sie als blosen Schein, als Illusion unserer Sinne betrachten, was nützt das Forschen? Wo soll dann der Impuls für die heisse Arbeit und das schwere Ringen des menschlichen Geistes nach Erkenntniss herkommen? Wie erklärt sich die unermüdliche Tendenz unseres Geistes auf Erkenntniss und Erforschung der uns umgebenden und uns innewohnenden Welt und ihrer Gesetze, wenn wir nicht eine unausrottbar starke, unwiderstehliche Gewissheit ihres Daseins und ihres erforschbaren Zusammenhangs in uns trügen? Wer wollte denn all die schmerzlichen Geburtsstunden, die jede Gedankenarbeit kennzeichnen, ertragen, ja sie leidenschaftlich immer wieder suchen und ihre Schmerzen auf sich nehmen, wenn ein Kind der Erkenntniss und der Wahrheit nicht durch sie zur Welt gefördert werden könnte? Wer kann diesen Durst und Hunger nach Wahrheit erklären, wenn er an und für sich unstillbar, wenn wir ein für allemal nach Lessing's bekanntem Ausspruch zur Tantalusqual und Sisyphusarbeit verdammt wären?

Dieser schreiende Widerspruch löst sich nur dadurch, dass wir eben mit dem Glauben an die Welt herantreten, dass ihr ein geistig geordneter Zusammenhang innewohnt, der in unserem eigenen Geiste einem homogenen Elemente begegnet. Mit andern Worten liesse sich dieser Gedanke theologisch so ausdrücken: dass ein Gott die Welt geordnet und gesetzt, der selbst Geist und geistvoll unseren Geist zur Erkenntniss befähigt und wachruft, damit er die Fusstapfen Gottes in dieser Welt suche und finde, sei es auch nur in approximativer Weise. Von diesem Gesichtspunkte lässt sich das grosse Wort J. G. Fichte's verstehen, welches er in seiner Schrift: „Die Bestimmung des Menschen“ ausspricht: „Ich weiss, dass jede vorgebliche Wahrheit, die durch das blose Denken hervorgebracht, nicht aber auf den Glauben gegründet sein soll, sicherlich falsch und erschlichen ist. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit. Ohne sich

dessen bewusst zu sein, fassen alle Menschen alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben. Schon das Interesse für die Realität bringt nothwendig den Glauben mit sich."

Deshalb wurzelt auch jede gesunde Erkenntnisstheorie in der Gewissheit, dass jenes der Welt zu Grunde liegende Ewige und Ideale in ihr sich für uns zeitlich und räumlich offenbare, und dass wir in unserer Erkenntnissthätigkeit jenem Grunde als dem ewig wahrhaft Realen nachforschen, weil und sofern wir das Vertrauen, den Glauben haben, dass die Welt auf einem Zusammenhange der Ideen beruht, dass sie von Gesetzen bewegt ist, die für uns da sind, als Objecte unserer forschenden Denkthätigkeit. Mögen wir Raum und Zeit, Causalität und Relation, Quantität und Qualität mit Kant als Anschauungsformen oder Kategorien unseres Denkens betrachten; mögen wir die Welt in „Vorstellung und Wille" auflösen und subjectiviren, immer setzen wir jene subjectiven Erkenntnisselemente unwillkürlich aus uns heraus und betrachten sie nur insoweit als Wahrheit, als sich unsere Denkformen in der sich uns darstellenden Welt wiederfinden, ihr so zu sagen conform sind. Es kommt nie und nirgends irgend welche Gewissheit zu Stande, ohne die Voraussetzung solcher Wechselwirkung zwischen Subject und Object, sei es vermöge an sich seiender Gleichartigkeit beider, sei es weil die objective Welt vor Allem eine Offenbarungs-, die subjective zunächst eine Glaubenswelt ist. „Geheimnissvoll-Offenbar" müssen die der Welt zu Grunde liegenden idealen Realitäten sein, damit wir nach ihrer Erkenntniss ringen. Und — „offenbar-geheimnissvoll" muss sich die Welt in unserm Innern spiegeln und finden, bevor wir selbstbewusst zu denken und reflectiren anfangen. Gleichartigkeit zwischen Object und Subject ist die Grundvoraussetzung, das centrale Axiom für alle Erkenntnissmöglichkeit. Sonst wären die Objecte gar nicht für uns da und wir als Subjecte könnten nie und nimmermehr Wahrheit finden, obwohl wir nach ihr in unauslöschlichem Durste zu suchen und zu ringen verurtheilt wären. „Wurzel der Philosophie muss bleiben: menschliche Erkenntniss gehet aus von Offenbarung" (Jacobi).

Dass auf jener Voraussetzung von der Homogeneität zwischen Object und Subject alle Wissenschaft ruht, haben wir hier nicht durchzuführen. Es bedürfte dazu einer eingehenden Erkenntnisstheorie, welche die uns gesetzten Schranken der Begründung ethisch-theologischer Wissenschaftsform überstiege.

Nur anknüpfen müssen wir an diesen Gedanken, den wir bereits in dem methodologischen Theil unseres ersten Bandes betonten. Es ist derselbe noch neuerdings unter den Theologen ebenso geistvoll als überzeugend von Frank in der Einleitung zu seinem „System der christlichen Gewissheit“ durchgeführt worden.

Nie würden wir überhaupt „Eindrücke“ von den Dingen empfangen, wenn nicht ein Rapport, eine Wechselwirkung im oben genannten Sinne vorhanden wäre, d. h. wenn wir nicht dazu organisirt wären, die Dinge und ihre Bewegung wahrzunehmen. Ohne jene Berührung (Contact), deren Möglichkeit auf einer inneren Gleichartigkeit zwischen Subject und Object beruht, gäbe es überhaupt keine Wahrnehmung und demgemäss keine Erfahrung. Denn diese ist, wie Frank treffend sagt, nichts anderes als „der unmittelbare Niederschlag aus der auf jener Gleichartigkeit beruhenden Wechselwirkung“, gleichsam die Summe der Eindrücke, welche dadurch in dem Subjecte sich ablagern. Und stets bildet das Material der Erfahrung die Grundlage der Erkenntniss. Wissenschaftliches Erkennen ist die Fassung des erfahrenen Seins in den Begriff. Durch sie wird das Erfahrungsobject geistig bewusstes Eigenthum, während das letztere beim Kinde noch unbewusst sich ansammelt. Und jeder Act des Erkennens, der Herübernahme des Seins in den Begriff, ist begleitet von der immerhin unbewussten, aber nothwendigen Vorstellung, dass dem Erkannten eine Realität zu Grunde liege. Sonst würde sofort die „Energie des Erkennens gelähmt oder das Interesse an dem Erkannten schwinden“.

Die Objecte gelten uns genau so viel, als der Eindruck enthält, den wir empfangen haben. Und wenn nicht in den Dingen eine ratio läge, so wäre eine rationelle Erfassung derselben unmöglich. Umgekehrt, wenn wir nicht rationell begabt wären, so bliebe uns die mit innerer Logik erfüllte Welt ein Buch mit sieben Siegeln. Diese Gleichartigkeit ist der Grund, warum sich das Subject in der objectiven Welt heimisch, und nach der natürlichen Ansicht aller von der Skepsis noch nicht zerfressenen und ausgehölten Gemüther mit ihr vertraut fühlt.

Darin liegt auch der Grund, warum all unser Denken zunächst immer ein Nachdenken ist, welches ein gegebenes Object voraussetzt und dasselbe erfahrungsmässig als ein vorhandenes acceptirt, es also nicht erst zu produciren das krankhafte Bedürfniss haben darf. Alles wahre Denken ist ein Denken in und mit den Dingen. Nicht unser „Selbstbewusstsein“ ist, wie Rothe meint, die erste Voraussetzung, die Mutter alles

Denkens. Die selbstbewusste Form des Denkens ist selbst erst Product all der unbewussten Vorstellungsprocesse, die in uns vorgehen, weil und sofern wir den Dingen homogen sind, ein Organ für dieselben besitzen, durch welche sie auf uns influiren, in uns sich spiegeln. All unsere Reflexion ist zumeist nicht ein Selbstdenken, sondern ein Herantreten der göttlichen Weltlogik in unsern Gedankenkreis. Nicht wir denken, sondern „es denkt“ in uns und weckt eben dadurch die Selbstthätigkeit und das Interesse in bewusster und fortschreitender Denkarbeit.

Das gilt von den Naturwissenschaften genau ebenso, wie von den Geisteswissenschaften und ihren Objecten. Sie erscheinen uns als gegebene, deren Gewissheit zunächst auf Grund der erfahrenen Eindrücke den Character der Unmittelbarkeit hat, mag nun das äussere oder innere Auge, das äussere oder innere Ohr dabei afficirt werden. Selbst der consequente Skeptiker setzt eine derartige Gewissheit voraus, nicht bloss sofern ihm wenigstens „das Eine gewiss ist, dass nichts gewiss sei“, sondern sofern er nicht aufhören kann, denkend zu handeln und handelnd zu denken. Absoluter Stillstand der idealen und realen Selbstbewegung wäre die furchtbare Consequenz einer schlechthin negirten Gewissheit des Seienden. Denn, in der That, „man kann den Fuss nicht aufheben, um zu einem vorgesetzten Ziel zu gelangen, ohne das Bewusstsein, mit dem anderen festzustehen. Der Wegfall der Gewissheit wäre der Stillstand des Lebens, und die bleibende Thatsache des Lebens mit seiner Arbeit nach Zwecken und Zielen ist der Thatbeweis für das zu dem Wesen des Menschen gehörende, (nur im Glauben zu erfassende) Factum der Gewissheit“ (F r a n k a. a. O. S. 53).

Das sehen wir auch auf allen Gebieten wissenschaftlich zwecksetzender Geistesarbeit. Kein Naturforscher würde sich ernstlich an die Erkenntniss und Erforschung der Naturgesetze machen ohne jene unbeweisbare Glaubensgewissheit, dass in der Natur ein Erkenntnissmoment, das heisst: zusammenhangsvolles Leben auf Grund einer, in ihr sich offenbarenden Logik, einer durchscheinenden Idealität und Causalität enthalten ist. Kein Geschichtsforscher wird in die Quellen menschlicher Lebensentwickelung sich zu versenken ein Bedürfniss haben, ohne jene unmittelbar gewisse Voraussetzung, dass ein tief liegendes Gesetz der Motivation sich in den menschlichen Handlungen offenbare. So wird auch der Ethiker als Mann der Wissenschaft nicht erst den theoretischen Beweis zu liefern haben, dass sein Object, das sittliche Leben, überhaupt existirt. Er knüpft viel-

mehr an jene unmittelbare Gewissheit an, welche in dieser Sphäre selbst Idealisten wie Kant und Fichte als eine schlechterdings unleugbare und über alle theoretische Vernunfterkenntniss erhabene, als eine Gewissheit des Gewissens anerkannten. „Durch die Gebote des Gewissens allein", sagt J. G. Fichte, „kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen." —

Eine höhere und tiefere Gewissheit giebt es aber für den Christen nicht als eben jenes Heilsleben, das wir als Object christlicher Sittenlehre bereits entwickelt haben. In diesem Gebiete des Erkennens gilt jene allgemeine Wahrheit in besonderem Sinne: dass das Object selbst in dem Subject erst das Organ schaffen muss, welches die Grundbedingung für die Erfahrungsgewissheit ist. Dem Christen wird jenes Object eine Thatsache, die mit dem Thatbestande seines eigenen Christenthums identisch ist. Es ist ihm ein Gegenstand unmittelbarer Glaubensgewissheit, weil sein inneres Ohr, die Stimme des Gewissens, die lebensvolle Botschaft vernommen, dass er in Christo ein versöhntes und zu Gnaden angenommenes Gotteskind ist. Das Gewissen, als Organ sittlicher Wahrnehmung, ist ja nicht durch sich selbst productiv, sondern „wird der sittlichen Idee erst inne vermöge jenes Rapportes, in welchen die sittlichen Mächte zu ihm treten, es bildet gewissermassen die Resonanz, kraft deren die sittlichen Schwingungen von dem Gebiete der objectiven Realitäten her in dem Subject wiedertönen" (Frank). Dasselbe Gewissen aber, das mich den Fluch des Gesetzes, die furchtbare Anklage in Betreff meiner Schuld hat erfahren lassen, ist durch die Offenbarung göttlicher Gnade und sündenvergebender Liebe in Christo zum Frieden jener höheren Gewissheit gekommen, welche alle Güter des Lebens und alle Realitäten der Welt an Gewissheits-Werth unendlich überragt: zu der Gewissheit, dass Gott mich lieb hat trotz meiner Sünde, dass ich auf Grund seines Wortes, der gnadenreichen Selbstbezeugung seiner Liebe, in ein Verhältniss kindlicher Glaubens- und Gebetsgemeinschaft zu ihm getreten bin.

Nicht sowohl jene oft schwankende und meinem Gefühl sich entziehende Gewissheit eines neuen Ich, das seinen „Schwerpunkt in Gott" (Luthardt) hat oder sich dem „dethronisirten Ich des alten Wesens" gegenüber (Frank) als die herrschende und überragende Macht weiss, ist der Kern jenes christlichen Heilslebens. In jedem Moment der Anfechtung kann diese Gewissheit schwinden und solchen Stimmungen Raum geben, wie sie ein

Luther und ein Paulus bei der Frage, ob wirklich das neue Ich, das Heiligungsleben in ihnen zur realen Herrschaft gekommen, in schmerzlichster Weise erfahren. Nein, jene Heilsgewissheit, — das eigentliche Kleinod des evangelisch-lutherischen Glaubens (§. 14) — ist keine andere, als die der persönlich erfahrenen Schuldentlastung aus Gnaden. Es ist die Gewissheit des in Christo begnadigten Sünders, welche Keim und Quellpunkt eines neuen fruchtbringenden und strömenden Lebens ist und welche, wie jede andere unmittelbare Gewissheit, auf Offenbarung und Glaube oder auf derjenigen Erfahrung ruht, welche einen Contact, ein Wechselverhältniss zwischen dem heilsbedürftigen menschlichen Empfänger und dem heilsspendenden göttlichen Geiste voraussetzt.

Freilich können wir diese Gewissheit unserer Heilserfahrung keinem Anderen demonstriren, weder durch schlagende Worte, noch durch beweiskräftige Werke. Denn das Wort drückt stets nur unadäquat aus, was wir erfahren, und setzt ausserdem, soll es anders verstanden werden, eine gleiche oder wenigstens ähnliche Erfahrung, also auch ein analoges ethisch-religiöses Organ in dem Anderen voraus. Das Werk, die in der That zu Tage tretende Leistung, deckt sich aber bei der Unvollkommenheit unseres christlichen Heilsstandes nie mit dem Wesen der grossen Erfahrung, die wir als Christen in der Entlastung und Erhebung unserer schuldbeladenen Seele machen.

Gleichwohl bleibt es nicht und kann es nicht bleiben bei jener unmittelbaren persönlichen Glaubensgewissheit. Die Gewissheit des Gewissens kann und soll auch zu einer Gewissheit im Wissen und vermittelten Erkennen kommen. Die letztere ist freilich nur unter Voraussetzung der ersteren möglich. Die allgemeine und hier besonders gültige Wahrheit des „credo ut intelligam“ kann uns nach dem oben Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein. Das alte: „fides praecedit intellectum“ gilt nicht bloss für die theologische, sondern für alle Wissenschaft. Es ist die Grundbedingung des Wahrheitsmuthes und der Wissensdemuth. Der Glaube selbst ist vertrauende Liebeshingabe an das Object. Wie einst der h. Bernhard in Bezug auf das höchste Object unserer Erkenntniss den Satz aussprach: Deus tantum cognoscitur, quantum diligitur, so kleidete Göthe diese Wahrheit in den allgemeinen Gedanken: Nur Liebe hat Verständniss. Nicht die Reflexion, sagt J. G. Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben“, — nicht die Reflexion, welche vermöge ihres Wesens sich in sich selbst spaltet und so mit sich selbst ent-

zweit; — nein, die Liebe ist die Quelle aller Gewissheit, aller Wahrheit und — aller Realität. Die „Ueberzeugung von der Realität" ruht aber auch nach ihm im Glauben. Sie kommt „aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande".

„Wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen! Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht im Voraus bekannt ist? Und wie kann sie uns bekannt sein anders, als durch Etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe der unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliesst und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist, also ihren Grund in sich selbst hat. Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand. Jeder Erweis setzt schon Erwiesenes zum Voraus, dessen Principium Offenbarung ist. Das Element aller menschlichen Erkenntniss ist Glaube" (Fr. H. Jacobi).

Aber gleichwohl liegt in dem Credo, in der fides, als einer lebendigen, das nothwendige Bedürfniss motivirter und bewusst fortschreitender Erkenntniss des Geglaubten. Dem philosophischen cogito ergo sum, entspricht das theologische: credo, ergo est quod habeo ut credam. „Ich weiss an wen ich glaube" bekennt Paulus. Und ich weiss auch von meinem Glaubensinhalt zu bezeugen, warum ich ihn glaube. Ich bin innerlich genöthigt, mir und Anderen gegenüber, Rechenschaft abzulegen von der „Hoffnung, die in mir ist."

Wie geschieht das? Wie wird die unmittelbare Glaubensgewissheit ein bewusst erkenntnissmässiges, begründetes Wissen?

Zunächst dadurch, dass ich dieselbe in mir selbst reflectire, sie mit anderen Erfahrungen des Lebens in Connex bringe und durch solche Vergleichung, durch vergleichende Beobachtung meine Glaubensgewissheit theils zu bereichern, theils näher zu begründen strebe. Aus diesem Process geistiger Arbeit, den wir als inductive Schlussfolgerung aus äusseren und inneren Erfahrungsgebieten bezeichnen können, wird eventuell ein Correctiv meiner für unmittelbar gewiss gehaltenen sittlichen Ueberzeugungen sich ergeben. Ja, ich kann Schiffbruch leiden an meinem persönlichen Glauben, wenn er sich nicht durch solchen kritischen Process hindurch bewährt. Dieser Gefahr kann aber der Thatbestand christlichen Erfahrungslebens nicht entzogen wer-

den. Er muss sich im Läuterungsfeuer wissenschaftlicher Kritik als wahr bewähren, sonst vermag er seiner welterneuernden Aufgabe nicht gerecht zu werden. „Auch die geoffenbarte Wahrheit, mag sie immerhin der natürlichen inadäquat sein, kann doch der Menschen Eigenthum nicht anders werden, als indem sie den Bedingungen sich unterstellt, unter denen überhaupt der Mensch Wahrheitsobjecte anzueignen vermag, den Bedingungen menschlicher Erfahrung und menschlicher Erkenntniss ... Es muss also Logik sein in jener „göttlichen" Thorheit, die doch Weisheit ist bei den Vollkommenen, und zwar eine dem menschlichen Denken erreichbare, ihm irgendwie congruente Logik" (Frank). Sonst gerathen wir in jene „sorglos jugendliche Romantik des Nachdenkens", von welcher Lotze mit Recht sagt, dass sie „in der blossen begeisterten Aussprache der Räthsel zugleich ihre Lösung gegeben zu haben glaubt."

Allerdings ist zu logischer Erkenntniss eine innerliche Einigung des denkenden Ich mit dem gegebenen Object der christlichen Erfahrung schlechthin nothwendig und unumgänglich. Sonst redet und denkt er ja wie der Blinde von der Farbe. „Jeder, der es zu einer wissenden Erkenntniss der christlichen Lehre bringen will, muss dieselbe vor Allem erziehend und bildend auf sich wirken lassen. Die christliche Lehrerkenntniss ist bedingt durch christliche Characterbildung. Sie muss zu einem System werden in der eigenen Person und den Menschen umschlingen als ein System, das sein Leben verbindet mit einem die ganze Welt geheimnissvoll und doch kündlich gross beherrschenden Reiche der Wahrheit" (Beck, christl. Lehrwissenschaft S. 6).

Nicht zwischen der Vernunfterkenntniss als solcher und dem christlichen Heilsleben besteht ein Gegensatz. Wohl aber zwischen der natürlich-menschlichen Vernunfttendenz und der in Christo gegebenen, die egoistische Vernunft niederschlagenden und demüthigenden Heils- und Gnadengewissheit. Ohne Tendenz in seiner Erkenntnissarbeit ist nun einmal der Mensch nie und nimmer. Und für keine Erkenntnissphäre ist der Factor der Freiheit oder das, was wir die Gesinnungsrichtung, den Willen, die Hingebung, die Aufmerksamkeit, das Interesse des Menschen nennen, von so entscheidender Bedeutung als in der Sphäre der Erkenntniss des Ethischen. Denn von dieser Erkenntniss hängt der Werth des Menschen selber ab. Sie wird und kann nie gewonnen werden ohne jene selbstverleugnende

Hingabe, welche die Bedingung der zu machenden Heilserfahrung ist.

Das Object der Heilserfahrung oder das christliche Heilsleben darf gleichwohl nicht als eine, der allgemein menschlichen Willens- und Vernunftentwickelung heterogene, fremde und widersprechende bezeichnet werden. Wäre sie ein Wunder im schlechten, im magischen Sinne, so hätte sie weder Zusammenhang, noch wäre sie ein uns fesselndes Gebiet erkenntnissmässiger Untersuchung und Forschung.

Weil der Thatbestand des christlichen Glaubens der menschlichen Vernunft und Denkkraft neue Ziele und hohe Aufgaben stellt; weil durch den Geist christlichen Heilslebens alle verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntniss für den Menschen gehoben und flüssig werden sollen und können, widerstrebt dieser Thatbestand nicht der wissenschaftlichen Prüfung und Analyse. Nur will die richtige Methode dabei befolgt sein, die dem eigenthümlichen Untersuchungsobject gerecht wird und mit den Organen dasselbe beobachtet, welchen es überhaupt und allein zugänglich sein kann.

Die äussere und innere Erfahrung wird sich zunächst nicht widersprechen dürfen. Je mehr das, was wir innerlich als Christen erfahren, mit dem zusammenstimmt, was wir aus der Beobachtung der uns umgebenden Natur und Geschichte, aus den Entwickelungsgesetzen des Weltalls und der menschlichen Handlungen zu entnehmen und auf inductivem Wege zu erschliessen vermögen, desto klarer wird auch unsere christliche Ueberzeugung, desto grössere Kreise nach Wahrheit Dürstender kann sie vielleicht mit hineinziehen in die Sphäre, wo jene annoch draussen Stehenden eine gleiche Erfahrung zu machen im Stande sind.

So hat bereits der erste Theil dieses Werkes ein Beispiel geliefert, wie — auch bei Voraussetzung der unangetasteten christlichen Heilsgewissheit — aus der inductiven Verwerthung unendlich vieler, methodisch gruppirter Erfahrungsobjecte, aus der kritischen und reflectirenden Beleuchtung menschlicher Handlungen en masse sich eine Reihe formaler Gesetze sittlichen Lebens ergeben, die nur im Zusammenhange christlicher Weltanschauung zu vollem Verständniss gebracht werden können und diese Weltanschauung selbst ihrerseits bewahrheiten helfen.

Die inductive, von dem Vielen und Einzelnen ausgehende, von Unten nach Oben arbeitende Form wissenschaftlicher Begründung ist aber, wie wir schon dort sahen, keineswegs die einzige, ja nicht einmal die vollkommenste. Sie giebt uns nur

Erfahrungsmaterial, das noch seiner Verwerthung harrt. Sie erzeugt keinen wissenschaftlich einheitlichen Gedankenbau, weil sie eben bei der Masse des Vielen stehen bleibt und die einzelnen Dinge immer nur in gewisser Einseitigkeit beobachtend zu erfassen vermag.

Wenn nicht in unserem beobachtenden Geiste eine der Erfahrungswelt analoge Saite anklänge, sobald zwischen beiden ein Contact eintritt, so könnten überhaupt nur geordnete Massenbeobachtungen zusammengestellt und inductive Schlussfolgerungen gezogen werden. Weil und sofern aber, wie wir schon sahen, in unserem Geiste Ideen und Kategorien, dem „a posteriori überkommenen Erfahrungsmaterial“ (Kant) hinzugebracht werden, giebt es auch ein deductives oder — richtig verstanden — speculativ systematisirendes Verfahren, das zu jenen unvollkommenen und einseitigen Inductionsschlüssen hinzukommen muss, um jene disjecta membra zu einem organischen Gedankenbau auszugestalten. —

Auch die deductive Begründungsform, welche von Oben, nicht von Unten, von Einer principiellen Idee nicht von vielen Beobachtungsobjecten ihren Ausgangspunkt nimmt, verfährt, wenn sie anders in den Schranken besonnener Wissenschaftlichkeit bleiben will, nicht rein apriorisch, sondern setzt ein gegebenes, positives Object voraus, dem nachgedacht und aus welchem, sofern es in unserm Erfahrungskreise liegt, herausgedacht wird. Nur ist es nicht irgend ein zufälliges Moment desselben, welches zum Ausgangspunkt genommen wird. Vielmehr kommt Alles darauf an, dass man in dem als lebendig sich darstellenden Object das pulsirende Herz herausfinde, von welchem alle Bewegung bis in die einzelnen Glieder des Organismus ausgeht und sich fortpflanzt. Mit Recht hat man gesagt (A. Carlblom): „jedes wissenschaftliche System sei ein Beispiel des Zusammentritts von Einzelgedanken zu einem Wahrheitsganzen; nur vollziehe sich dieses Zusammentreten nicht so, dass der Denker seine Einzelgedanken reflectirend zusammensetzt, sondern so, dass ihm eine allerleuchtende Grundidee aufgeht, welche die vereinzelten Gedanken zu Gliedern eines Systems umbildet.“ Der „Real-Organismus“ der christlichen Lehre, sagt Beck in seiner christlichen „Lehrwissenschaft“ (S. 12) muss als „Begriffsorganismus“ hervortreten!

Nehmen wir nun das Object christlicher Sittenlehre als ein gegebenes: jenen von uns schon beleuchteten Thatbestand christlichen Heilslebens, — so wird das deductive Ver-

fahren von dem Einen centralen Grundgedanken in diesem Object auszugehen haben, aus welchem sich alle einzelnen Gesetze christlichen Heilslebens in ihrem Zusammenhange am Besten erklären. Diesen Grundgedanken braucht man nicht erst von anderswoher zum Gegenstande hinzuzubringen. Es ist gerade das Eigenthümliche der theologischen Systematik, dass sie „in der Thatsache selbst denkt“ (v. Hofmann), ein Ausdruck den ich keineswegs mit Ritschl als nonsens perhorresciren, sondern als bedeutsames Regulativ für alle theologisch systematisirende Gedankenproduction acceptiren möchte.

Das systematische Denken des theologischen Ethikers versenkt sich in den sonderlichen Erfahrungsgehalt christlich sittlicher Erkenntniss, sofern sie nicht aus eigener Reflexion geboren ist, sondern die welterneuernde Thatsache des Christenthums zu ihrem Ausgangspunkte und Gegenstande hat. Das Heilsleben in Christo ist selbst der fruchtbare Grundgedanke in dem System ethisch-christlicher Wissenschaft. Nur darf jenes Heilsleben nicht als einst vergangenes geschichtliches Ereigniss, sondern es will vielmehr als eine in die Gegenwart hineinragende Lebenkraft ins Auge gefasst werden, die in dem Christen als unmittelbare Glaubensgewissheit erfahrungsmässig Gestalt gewonnen hat.

Gelingt es nun von diesem Mittelbegriff aus, wie wir ihn als dem Object christlicher Sittenlehre innewohnend schon entwickelt haben, die gesammte christliche Weltanschauung als ein gesetzmässig gegliedertes Ganze darzustellen, und von dem Mittelpunkt des Heilslebens aus auch die in der menschlichen Natur und Gemeinschaft wirksamen Gesetze sittlicher Lebensbewegung zu erklären und zum Verständniss zu bringen; gelingt es, wenn man es so bezeichnen will, von dem Einen Gedanken aus das ganze Universum und die in ihm ruhende sittliche Weltordnung zu erfassen: so hat die systematisirende Arbeit ihre Aufgabe erfüllt. Sie hat dann auf deductivem Wege so zu sagen den Beweis der Wahrheit des Christenthums geliefert, indem sie die innere Gesetzmässigkeit des Heilslebens im Organismus der gotterlösten Menschheit durch einheitlich systematisirende Begründungsform nachwies. Einen anderen Beweis zu liefern, etwa in geometrisch-mathematischer Form (methodo geometrico demonstrata), wie Spinoza es versuchte, ist sie nicht im Stande, weil diese Begründungsform der Thatsache des Christenthums und seinem eigenthümlichen Heilszusammenhange ebensowenig gerecht werden könnte, als der

sonderlichen Art christlich-sittlicher Heilsgewissheit in der subjectiven Erfahrung des persönlichen Glaubens und Gewissens. —

Allein verzichten wir durch solch eine Auffassung der ethisch-theologischen Begründungsform für die Gesetze christlichen Heilslebens nicht grundsätzlich auf eine christliche Reichs- oder Socialethik? Wird die theologische Ethik, wenn sie sich in den Mittelpunkt christlicher Heilsgewissheit und geistlicher Erfahrung versetzt, nicht pure Personal- und Individualethik?

Wer wollte die Gefahr leugnen? Und wie viele systematisirende Schiffer auf dem wogenden Meere theologischer Moral sind an dieser Sandbank gescheitert, weil sie kein anderes Steuer zu kennen meinten, als ihr eigenstes christliches Gewissen, weil sie, um das Fahrwasser und die drohenden Stürme sich nicht kümmernd, compasslos dem ersehnten Hafen individueller Beseligung entgegensegelten, hin und her gewiegt von allerlei Wind der Lehre!

Wenn irgendwo, so muss sich hier, bei Besprechung der wissenschaftlichen Begründungsform der theologischen Ethik, ihr socialer und reichsgeschichtlich-christlicher d. h. ihr kirchlicher Character bewähren. Er ist unsrer Meinung nach eins mit ihrer Gesundheit.

Schon im ersten Bande dieses Werkes haben wir dargelegt, dass eine „Gesetzmässigkeit sittlicher Lebensbewegung“ nur dann für uns erkennbar ist, wenn wir den Menschen als Glied eines Organismus betrachten und beobachten; wenn wir die geschichtliche Gesammterfahrung und nicht die vereinzelte Selbstbeobachtung dafür verwerthen. Im Anschluss an die inductiv begründete Gesetzmässigkeit aller sittlichen Lebensbewegung wird auch die deductive Arbeit sich dessen bewusst bleiben müssen, dass sie nicht blos die Gesetze des Heilslebens in dem Einzelwesen, sondern eben im Organismus der durch Christum erlösten Menschheit darzustellen haben wird; dass sie dieselben als universelle Reichsgesetze zu erfassen suchen muss.

Das ist nur dann möglich, wenn die speculative oder deducirende Geistesarbeit sich dessen bewusst bleibt, dass sie selbst ein Product gemeinsamer, geschichtlich bedingter Entwickelung ist. Das Erfahrungsmaterial, die Basis der Gewissheit und das Gewissen, als Resonanzboden für die sittlichen Ideen, — sie sind ja, wie wir gesehen, durch und durch social bedingt. Also schon zur persönlichen Gewissheit ethischer Art gelangen wir nie ohne das traditionelle Moment der Sitte, hier der christlichen

Gemein-Erfahrung, wie sie in der Kirche Christi lebt. „Es ist kein Zweifel darüber“ — sagt sogar *Frank*, der Gegner der socialethischen Gestaltung theologischer Moral, in der Vorrede zu seinem schon genannten „System christlicher Gewissheit“, — „es ist kein Zweifel darüber, dass die Aufgabe an die Theologie gestellt sei, die Ursprünge und Zusammenhänge (?) der christlichen Gewissheit *nicht wie sie dem Einzelnen für sich, sondern wie sie ihm als Glied der Gemeinde*, sonach dieser selbst thatsächlich einwohnen, in ihrer organischen Einheit darzulegen.“ So entsteht „ein *gemeinsamer Fonds der Gewissheit*, welcher nicht immer von Neuem erst geschaffen zu werden braucht, in welchen der Einzelne eintritt und welchen er handhabt als seinen eigenen, in grösserem oder geringerem Maasse durch unmittelbare Erfahrung und Erkenntniss, aber niemals durch solche allein, daran betheiligt.“ Dieser Gedanke wird namentlich in dem so eben erschienenen *zweiten* Theile des genannten Werkes (S. 14 ff.) tief erfasst und geistvoll durchgeführt. „Nirgends,“ — sagt *Frank* mit Recht, — „nirgends giebt es Christenbewusstsein und Christenzuversicht als *nur* dem Individuum geltend, als isolirter selbstseliger Besitz. Das Christenbewusstsein hat nur die Wahl, sich zugleich als *generelles* zu wissen oder zu sterben. . . Es ist eine gefährliche Erkrankung des christlich-ethischen Lebens, wenn dieses Bewusstsein zurücktritt. . . Es giebt keinen Christen, welcher sich bewusst wäre, ausserhalb des Zusammenhangs mit der christlichen Gemeinde geworden zu sein und zu sein, was er ist, oder zu haben, was er besitzt. Allerdings kann ohne Menschenhand dem Menschen ein Licht aufgehen, welches sein Auge öffnet für die Güter und Ziele der jenseitigen Welt. Aber wenn ein Solcher nachforschen wollte oder könnte, so würde er finden, dass die Potenz, aus welcher diese Bewegung, dieser Lichtblick kam, bereits in ihm ruhte, ihm vermittelt durch Menschengemeinschaft und Menschenwirkung zu einer Zeit, da er nicht darauf merkte und nicht dessen inne wurde . . . Als Glied einer Reihe, als Theil einer Gemeinschaft hat er empfangen, *durch sie empfangen*, was er besitzt. Die allgemeinste und darum auch geläufigste Erfahrung ist diese, dass aus der Kindheitsperiode, in welcher die Einwirkung der christlichen Gemeinschaft auf das Gemüth noch durch feststehende Formen der Lebensführung gesichert ist, die Samenkörner des neuen Lebens in das spätere Alter herübergerettet und da jezuweilen durch günstige Bedingungen aus dem langen Todesschlafe er-

weckt werden. Aber eben diese Anknüpfung an die Jugenderinnerung, die Auffrischung des von dorther in der Seele noch vorhandenen Materials geistlicher Gedanken und Motive ist ein Beweis, wie die nun sich etwa durchsetzende Bekehrung auch in diesem Falle ihre Kräfte aus einer Menschengemeinschaft herleitet, ohne welche sie nicht an das Subject gekommen wäre" (S. 19 f.).

Frank hat bei dieser Gelegenheit der grossen Bedeutung nicht Erwähnung gethan, welche das Wort, die Sprache, das traditionelle Ueberlieferungsmittel in Laut und Schrift, für diese „communicative Gewissheit" hat. Was ein Lazarus von der „Verdichtung des Denkens" in der noch unbewussten Sprachform sagt; was ein Steinthal in Betreff des „gattungsmässigen Ursprungs der Sprache" ausführt; was ein W. v. Humboldt über den allgemeinen „Typus der Sprache im menschlichen Verstande" entwickelt, macht sich hier in seiner practischen Consequenz geltend. „Der Geist" — sagt Schelling, — „der die Sprache schuf, ist nicht der Geist der einzelnen Glieder des Volkes; das Volk hat sie als Ganzes gedacht." Wie der erste Erfahrungsschatz, so prägt sich auch der erste Begriffsschatz, die fein verzweigte Logik der Sprache dem Kinde durch die Erziehung unbewusst ein. Daher es nie irgend welche geistig und sittlich geartete Erfahrungsgewissheit ohne Tradition gewinnt und ohne schon vorhandene, durch den Collectivgeist erschaffene Auctorität. Die verständnissvolle Pietät gegen den geschichtlich bereits errungenen Erfahrungsschatz ist daher eine Grundbedingung auch für allen ethisch-wissenschaftlichen Erkenntnissfortschritt.

Das mag unsere Zeit nicht gern hören. Nirgends ist der Auctoritätsgedanke so verpönt, als auf dem Gebiete wissenschaftlicher Forschung. Und viele sogenannte „Selbstdenker" namentlich auf naturwissenschaftlichem und speculativem Gebiete erträumen sich, mit Nichtachtung der „vergilbten Pergamente" und Ueberspringung vergangener Zeiten, eine wissenschaftliche „Selbstständigkeit", die uns als eingebildetes Autodidactenthum mit Dilettantenthum auf einer Stufe zu stehen scheint. Auch der sogen. Autodidact lernt und beobachtet, indem er durch Sprach- und Erkenntnissmittel auf den Schultern der Vor- und Mitwelt steht. Aus dem Haupt der Minerva kann nur ein blinder oder verblendeter Forscher sich geboren dünken. „Die Wissenschaften, auch wenn sie in einsamen Gedanken Einzelner zu entspringen scheinen und in einzelnen — so zu sagen — aus sich

selbst schöpfenden Geistern ihre Entwickelungsepochen haben mögen, wachsen und gedeihen nur in der Wechselbeziehung der Gemeinschaft, ja nur in einer geschichtlichen Gemeinschaft der auf einander folgenden, zu einer sich fortsetzenden Arbeit vereinigten Geschlechter. . . Es ist die Wissenschaft das grösste Beispiel einer fortgesetzten Entwickelung, welches es überhaupt giebt. Kein Kern, der zur tausendjährigen Eiche auswächst, kein Thier, das sich auslebt, kein Mensch, so glücklich er sich vollende, kein Volk und kein Staat, so lange sie auch blühen und so spät sie auch altern, hat eine so stetige, so fortlaufende Entwickelung als die Wissenschaft. In der Wissenschaft ist alles Vorangehende die Voraussetzung des Folgenden, der Bestand die Voraussetzung des Erwerbes, das Entdeckte die Voraussetzung der Entdeckung. Nirgends einigt sich so harmonisch der erhaltende und fortschreitende Geist" (Trendelenburg, kl. Schriften S. 70. 77).

Allein eben deshalb, weil in ihr „fortschreitender Geist" leben muss, kann wissenschaftliche Erkenntniss nie lediglich auf Gemeinschaftstradition beruhen. Mit blosser Auctorität und Pietät wäre der Stillstand alles Wissens decretirt und die ewige Geltung alles historischen Irrthums sanctionirt. Daher die Nothwendigkeit selbsteigner Verarbeitung des Gegebenen in methodischer Kritik. Der traditionelle Gewissheitsfonds muss assimilirt, persönlich angeeignet und bewusstermassen mit neuen Erfahrungselementen bereichert reproducirt werden. In dieser wissenschaftlichen Denkarbeit fühlt sich aber der Einzelne getragen durch den wissenschaftlichen Geist der Gemeinschaft, der er angehört und deren Gewissenhaftigkeit er am meisten Vertrauen schenkt. So und so Vieles muss er doch auf Treu und Glauben annehmen und thut es in dem Maasse zuversichtlich, als er von der moralischen Zuverlässigkeit der Mitforscher überzeugt ist. Niemand hat noch „allein" eine Wahrheit entdeckt oder eine Erfindung gemacht. Sein Wissen, auch wenn er Neues zu Tage förderte, war eingesenkt in die Vergangenheit und geboren aus der Macht des ihn umgebenden und tragenden Collectivgeistes.

Diese communicative „Universität" des Wissens, wenn ich so sagen darf, bewährt sich nun auch auf dem Gebiete theologischer Ethik. Jeder Ethiker, der als purer „Selbstdenker" sich in speculativem Stolze brüstet, ist eben nichts anderes als ein „Narr auf eigene Hand," der als wissenschaftliche Stern-

schnuppe kommen und gehen wird, ohne zu erleuchten, ohne nachhaltig zu erwärmen.

Namentlich bringt es Inhalt und Form der christlichen Sittenlehre mit sich, dass sie überall bei der Entwickelung der Heilsgewissheit und der Gesetze des Heilslebens dem Reichsgedanken Rechnung trägt. Ohne Kirche giebt es kein Christenthum. Ohne christliche Gemeinschaft keine persönliche Heilserfahrung. Daraus folgt, wenn anders das Wissen der Art und Weise seines Erfahrungsobjectes analog und homogen sein soll, dass die christlich-theologische Wissenschaft auch kirchliche Reichswissenschaft, wenigstens ihrer Tendenz und ihrer Aufgabe nach sein muss. Sie wird nur in dem Maasse christlich sein, als sie der grundlegenden Reichsoffenbarung in heiliger Schrift entspricht und der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Sitte sich nicht entfremdet (vgl. §. 18, S. 321 ff.).

Dass wir damit nicht in dem ultramontanen Sinne eine alle Wissenschaft bevormundende cathedra Petri, noch auch im reformirten Sinne einen alle Wahrheit dictirenden inspirirten Bibelcanon als feststehende Norm theologischer und christlich-ethischer Erkenntniss voraussetzen, liegt auf der Hand. Denn dort wie hier fehlt gerade (vgl. §. 14) das tiefere Verständniss für das organische Gebilde evangelisch-kirchlichen Gemeinlebens, in welchem der Geist Christi dem Einzelnen erst sein persönliches Heilsleben verbürgt und seine persönliche Wiedergeburt in heilsordnungsmässiger Weise ermöglicht. Wir wollen nur die individuelle Freiheit der Wissenschaft durch gesunde und sachgemässe Einfügung in das Ganze, in die Interessen der Gemeinschaft regulirt, d. h. nicht blos heilsam beschränkt, sondern durch solche Zucht — die Bedingung aller geheiligten Freiheit — in solider Weise gewahrt sehen gegen alle eingebildete individualistische Willkürtheorie, die sich auch in der Systematisirund Speculationssucht als eine kirchenzerstörende so gern breit macht.

In welchem Sinne wir aber auch das wissenschaftlich arbeitende Subject, näher den theologischen Social-Ethiker an die gegebenen Erkenntnissquellen der christlichen Moral, an Schrift und kirchliche Tradition gebunden sehen wollen, das wird der nächste Paragraph näher zu entwickeln haben.

Resultat:

§. 17. Wie alles menschliche Wissen, so ruht auch die ethisch-theologische Wissenschaft (selbst in ihrer

systematischen Form) auf der Voraussetzung, dass zwischen dem gegebenen Erkenntnissobject und dem erkennenden Subject eine innere Verwandtschaft und Wechselwirkung besteht, kraft welcher der Gegenstand in seiner Rationalität dem forschenden Geiste sich offenbar zu machen und der forschende Geist der Realität des Gegenstandes in unmittelbarer Glaubensgewissheit zu vertrauen im Stande ist. — Das christliche Heilsleben, welches sich zunächst als ein Gebiet unmittelbarer Gewissheit auf Grund göttlicher Selbstoffenbarung in Christo dem Gewissen des Glaubens zu erfahren geben muss, wird ein Object bewusst vermittelter Erkenntniss und begründeten Wissens durch inductive und deductive Schlussfolgerung aus der äusseren und inneren Erfahrung. — Im Anschluss an die inductiv begründete Gesetzmässigkeit aller sittlichen Lebensbewegung (Theil I) wird sich der specifische Erfahrungsgehalt christlich-sittlicher Erkenntniss zu einem wissenschaftlichen Ganzen gestalten durch den deductiven Nachweis seines gegliederten Zusammenhangs aus dem Mittelpunkt eines, das Ganze und alle Theile beherrschenden, im Object christlicher Sittenlehre (§. 13) bereits gegebenen einheitlichen Grundgedankens (Realprincips). — Indem die Ethik als theologische Wissenschaft sich in den Mittelpunkt dieses Zusammenhanges versetzt, um die Gesetze christlichen Heilslebens so zu eruiren, wie dieselben im Organismus der Menschheit als einer durch Christum befreiten sich realisiren, bewährt sie sich als christliche Reichs- oder Social-Ethik. Solches vermag sie nur in dem Bewusstsein, dass sowohl die unmittelbare Gewissheit des persönlichen Heilsglaubens, als die methodische Ausgestaltung wissenschaftlicher und systematischer Erkenntniss der christlichen Sittlichkeit durch den kirchlichen Gemeinschaftsfactor und die geschichtliche, resp. heilsgeschichtliche Tradition wesentlich bedingt ist.

§. 18. Die Erkenntnissquellen theologischer Ethik mit Beziehung auf die drei Factoren des Sittlichen; ihre methodische Gruppirung und Verhältnissbestimmung. Die heilige Schrift als göttliche Norm für die theologische Sittenlehre. Die kirchliche Tradition als das regulirende, die persönliche Heilserfahrung als das reproducirende Erkenntnissprincip christlicher Socialethik.

Jene drei Factoren des Sittlichen (§. 2), welche wir in der Beleuchtung des Objectes der christlichen Ethik als demselben nothwendige und wesentlich einwohnende, constitutive Momente erkannten (§. 14), werden sich auch in der methodischen Begründungsform der theologischen Moral geltend machen müssen. Wenn die Form der Eigenthümlichkeit des Inhalts entsprechend sich gestalten soll, so kann sie die specifischen Erkenntnissquellen für das christliche Heilsleben nicht ignoriren. Je nach der Verwerthung derselben wird sich ein eigenthümliches Erkenntnissprincip für die formale Gestaltung des wissenschaftlichen Systems herausstellen.

Das Princip, sagt Ueberweg (Logik S. 390), ist das absolut oder relativ Ursprüngliche, wovon eine Reihe anderer Elemente abhängig ist. Während man unter dem Realprincip (principium essendi aut fiendi) den gemeinsamen sachlichen (materialen) Grund, den Kerngedanken versteht, aus welchem sich als Consequenz oder nothwendige Prämisse eine Reihe abgeleiteter Einzelgedanken ergiebt; so ist das Formalprincip (principium cognoscendi) nichts anderes als derjenige Erkenntnissgrund, der als Quelle für eine Reihe von Erkenntnissen dient.

Das Materialprincip christlich-theologischer Ethik haben wir bereits als in ihrem Objecte selbst enthalten erkannt (§. 17). Das Formalprincip oder die Erkenntnissquelle kann verschieden bestimmt werden, je nach dem man die Genesis christlich sittlicher Erkenntniss auf ihren göttlichen Ursprung, auf die Vermittelung geschichtlich-kirchlicher Gemeinschaft oder auf die Erfahrung des ethisirenden Subjectes zurückführt. Dass diese dreifache „Wurzel“ des „Satzes vom zureichenden Grunde“ ethisch-theologischer Erkenntniss die in sich harmonischen Lebenssäfte für das gesunde Wachsthum des verzweigten Baumes christlicher Weltanschauung birgt, werden wir im Einzelnen nachzuweisen haben.

Zunächst liegt auf der Hand, dass jede sittliche Erkenntniss, die sich als christliche legitimiren will, auf Christi Selbstzeugniss zurückgehen, aus dem Geiste herausgeboren sein muss, welcher in der göttlich und menschlich verbürgten Urkunde des Christenthums sich ein dauerndes, alle Zeiten über-

ragendes Denkmal geschaffen. Eine andere Norm, ein anderes Kriterium für das specifisch Christliche der sittlichen Erkenntniss kann es nicht geben, selbst abgesehen davon, ob und in welchem Sinne man jenes Schriftdenkmal als unmittelbar göttliche Auctorität auf Grund der Inspiration anerkennt oder nicht.

In dieser Hinsicht macht das alte und neue Testament zunächst keinen wesentlichen Unterschied, da Christus und die von ihm bevollmächtigten Apostel die Schriften des alten Bundes und das in ihnen enthaltene Gesetz als bindende Norm ausdrücklich anerkennen und sanctioniren (Joh. 5, 39; Matth. 5, 17; Röm. 7, 14 etc.). Freilich wird das alte Testament nur im Lichte des Neuen als Quelle und Norm richtig verwerthet werden können, da die Erfüllungsgeschichte uns erst darüber Klarheit verschafft, was in der anbahnenden Vorbereitungszeit als rein pädagogisches und zeitgeschichtliches Element (*στοιχεῖον*) zu gelten hat, und was als der ewige Kern sittlicher Wahrheit auch nach Abstreifung der volksthümlich-theocratischen und particularistischen Erziehungsform zu gelten hat.

Aber auch die specifisch neutestamentliche Sittlichkeitsidee und ihre Ausgestaltung im urchristlichen Heilsleben der Gemeinde Jesu lässt sich doch nur im Zusammenhange mit den Voraussetzungen der alttestamentlichen Vorbereitungsstufe richtig beurtheilen. Daher auch nur die Schrift als Ganzes betrachtet die Erkenntnissquelle sein kann für das specifisch christliche Gesetz der Freiheit und Liebe.

Die biblische Theologie sucht mit den ihr eigenthümlichen Mitteln kritischer und exegetischer Untersuchung die Schrift als verbürgte Urkunde christlicher Heilswahrheit wissenschaftlich zu erforschen. Die Dogmatik hat auf Grund der Schrift den systematischen Zusammenhang der Heilsthaten und Heilsgedanken Gottes darzulegen und in diesem Zusammenhange auch diese Schrift selbst als das Wort Gottes, als die inspirirte Quelle und absolut gültige Norm christlichen Glaubens zu rechtfertigen. Die theologische Ethik wird sie aber als die einzig normative Quelle des christlichen Heilslebens betrachten dürfen und als solche methodisch benutzen und ausbeuten müssen. Wenn alles christliche Heilsleben wie wir gesehen (§. 14, S. 178 ff.) auf evangelischem Grunde ruht, wenn die Gnade Gottes in Christo die einzige Basis für die christliche Gesetzeserfüllung ist, wenn Christus sich selbst als den Erfüller des Gesetzes und der Prophetie, als das Leben, den Weg und die Wahrheit bezeugt, so kann auch für die wissenschaft-

liche Ausgestaltung gerade dieses Gesetzes, gerade dieser Lebenswahrheit nur die von Christo und seinem Evangelium Zeugniss gebende Urkunde als die einzig verbürgte Norm gelten.

Wir machen uns mit solcher Auffassung der Schrift, als des grundlegenden Formal- oder Erkenntnissprincipes evangelisch-theologischer Ethik, keineswegs einer, dem wissenschaftlichen Character dieser Disciplin widersprechenden petitio principii schuldig. Denn die Wissenschaft, selbst die speculativ deducirende, will sich ja, wie wir gesehen, ihr Object nicht erst erzeugen, sondern findet es als ein gegebenes vor. Und die christliche Wissenschaft kann ihr Object nicht irgendwoher durch speculative Künste sich erdenken, sondern nur gemäss der christlichen Urkunde als ein geschichtlich und heilsgeschichtlich verbürgtes zu erfassen suchen.

Aber freilich kann eine geordnete Zusammenstellung der sittlich bedeutsamen Schriftaussagen nicht für eine theologisch-wissenschaftliche Ethik gelten. Die Schrift darf uns, sofern wir die Gesetze christlichen Heilslebens systematisch darstellen und durch ihren inneren Zusammenhang rechtfertigen, d. h. als wahr nachweisen sollen, nicht wie eine fertige oder abstracte göttliche Auctorität gelten, der wir einfach nachzubeten, oder die wir in sclavischem Gehorsam und mit Verzichtleistung auf eigenes Urtheil als einen göttlichen Gesetzescodex für christliches Verhalten auszubeuten haben. Nur wenn der ethische Gehalt der Schrift sich uns als eine Kraft des Lebens, als eine geistig überwindende Macht bewährt, nur wenn wir in unserem christlichen Gewissen von der in ihr waltenden Sittlichkeitsidee überzeugt und überwunden sind, mit einem Worte: wenn ihre in Christi Wort gipfelnde Gedankenfülle uns innerlich bewältigt und in unserm erfahrungsmässigen Heilsglauben eine alles beherrschende Macht geworden ist, werden wir auch im Stande sein, sie als den göttlichen Erkenntnissgrund unserer ethisch-wissenschaftlichen Arbeit zu verwerthen.

Sahen wir doch schon, dass es für jedes Gebiet der wissenschaftlichen Erkenntniss nothwendig ist, dass der Erkennende ein Organ für das zu erkennende Object haben muss. Wie viel mehr gilt es für den das ganze religiös-sittliche Bewusstsein erfassenden Wahrheitsgehalt der Schrift, dass derselbe nur von demjenigen verständnissvoll reproducirt werden kann, der auf dem Wege persönlicher Erfahrung, in dem Heiligthum seines Gewissens, mit demselben in Berührung getreten ist. Nicht weil etwas in der für inspirirt geltenden Schrift steht, soll und wird

es dem Christen unbedingt sittliche Norm sein; sondern die Schrift ist ihm göttliche Norm seines sittlichen Denkens und Lebens geworden, weil sie mit ihren hehren Gedanken seines Gemüthes mächtig geworden, weil namentlich Christi lebensvolles Wort ihn innerlich und überzeugungskräftig getroffen, in ihm die Heilsgewissheit des Glaubens wach gerufen und ihn mit einem Schatze wundersamer, heilbringender und tröstender Lebenswahrheit bereichert hat.

Zu solchem innerlich vermittelten Contact mit dem Schriftinhalt gelangt aber der einzelne Christ nie ohne Vermittlung geschichtlicher und kirchlicher Ueberlieferung, ohne das lebendige Zeugniss innerhalb der sich fortentwickelnden Reichsgenossenschaft Christi. Denn nicht die urkundliche Schrift, sondern das lebendige Wort, nicht die abstract auctoritative Wahrheit, sondern die concret wirksame Sitte, nicht der Buchstabe, sondern der Geist erzeugt das Leben und die sittliche Erkenntniss. Wenn nicht Christus und sein Geist auf Grund des Schriftzeugnisses sich fort und fort in der kirchlichen Gemeinschaft als eine regenerirende Macht bewährt, so hilft alle Appellation an die Schriftauctorität schlechterdings nichts. Die Bibel wird zum „papierenen Papst“, zu einem heidnischen Orakel, zu einem alle wahre Sittlichkeit zerstörenden Zauberbuch, wenn man sie der geschichtlichen Ordnung und Wirkungsweise entnimmt, für welche sie nach Gottes, in Christo geoffenbartem Willen bestimmt ist. Nicht Bibeln zu verbreiten und Schriften unter das Volk zu colportiren hat Christus die Seinen beauftragt, sondern sie sollen predigen und seine Zeugen sein bis ans Ende der Erde. Von seinem Geiste ergriffen und getragen, sollen sie ein „gut Bekenntniss“ ablegen von dem Glauben, der sie beseelt, und bereit sein zur Rechenschaft Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in ihnen ist.

Daher ist auch für die ethische Erkenntniss nicht die Schrift in ihrer Isolirung, sondern nur im Zusammenhang mit der geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Entwickelung der christlichen Sittlichkeitsidee die gottgeordnete Quelle. Ohne Beziehung zur kirchlichen Tradition, zu dem practischen Leben der Kirche in ihrer grossen Welt- und Culturmission kann die h. Schrift nicht verstanden werden. Insbesondere darf die confessionelle oder bekenntnissmässige Ausgestaltung des ethischen Schriftinhalts in dem Kampf und Wachsthum der Reichsgenossenschaft Christi nicht ignorirt werden. Sonst bleibt die Schrift uns ein unverstandenes magisches Geheimbuch, dessen Kraft und Auc-

torität wir auf Treu und Glauben hinnähmen, ohne seine Wirkungen spüren und beobachten zu können.

Wie für die allgemeine Sittenlehre die Weltgeschichte nach Schleiermacher's Ausdruck das „Bilderbuch“ ist, dem die Ethik ihre allgemein gültigen „Formeln“ entnimmt, so ist für den Christen und die christlich theologische Sittenlehre die kirchengeschichtliche Entwickelung und die in ihr waltende christliche Sitte diejenige Quelle der Erkenntniss, welche dem Gemeinschaftsfactor sittlichen Lebens entspricht. Daher die Nothwendigkeit einer irgendwie confessionell-kirchlichen Ausprägung des ethischen Bewusstseins! Daher die Unmöglichkeit, sich eine theologische Moral mit gänzlicher Ignorirung der Confessionsunterschiede auszugestalten! Es hiesse das, sich über den Stand factisch gewonnener christlich-ethischer Erkenntniss zurückschrauben, welcher die Gegenwart als eine genetisch und geschichtlich gewordene kennzeichnet. Es hiesse, ein unentwickeltes moralisches Bewusstsein dem entwickelten vorziehen, sich selbst dem geistigen Kampfe entziehen und die kindlich-ursprünglichen Formen einer vergangenen Anfangszeit der Entwickelung gewaltsam repristiniren. Die moderne Tendenz auf Confessionslosigkeit oder Nivellirung der Confessionsunterschiede ist im Grunde nichts anderes, als eine unklare Bevorzugung des annoch Unentwickelten, der Unmündigkeitsphase christlich frommen Bewusstseins Angehörenden, gegenüber dem im Kampf zum Mannesalter herangereiften und schärfer präcisirten christlichen Wahrheitsgehalt. Es wäre eine retrograde Bewegung, ein Zeugniss des Zurückgebliebenseins hinter dem bereits gemachten Fortschritt!

Wie das Object der christlichen Sittenlehre nicht ohne den confessionell kirchlichen Gemeinschaftsfactor sich präcisiren liess (§. 14, S. 187 ff.), so lässt sich auch die kirchliche Tradition als die christliche regula fidei nicht ignoriren. Sie ist und bleibt für den theologischen Ethiker und Forscher ein bedeutsames und nothwendiges Regulativ, damit er nicht in seinem ethischen Fürsichsein auf Holzwege gerathe, d. h. sich nicht in subjectivistische Utopien verirre.

Aber wie die kirchlich-ethische Tradition selbst wieder an ihrer normativen, weil urchristlichen Quelle heiliger Schrift sich erfrischen, aus ihr fliessen und nach ihr normirt werden muss, so kann auch der christliche Ethiker als Mann der Wissenschaft nicht die kirchliche Sitte und Ueberlieferung erfahrungs- und prüfungslos acceptiren. In dem persönlichen Gewissen des Glaubens, sofern es ein in Gottes Wort frei gebundenes ist, muss

auch die Kirchenlehre ihr inneres überzeugungskräftiges Echo finden. Sonst kann er in seiner wissenschaftlichen Darstellung kein wahres Zeugniss von ihr ablegen. Niemandem soll und darf die kirchliche Lehrauctorität in den zarten Fragen sittlich-religiöser Ueberzeugung aufgezwungen werden. Schrift- und Kirchenlehre wollen nicht blos an einander geprüft und diese nach jener normirt werden, sondern beide müssen innerlich des Christen eigenster geistiger Besitz geworden sein. Dann erst wird er auch ihren Zusammenhang erkenntnissmässig zu erfassen und systematisch, als geistigen Gedankenorganismus mit individuell lebendiger Physiognomie zur Darstellung zu bringen vermögen. Die persönliche Heilserfahrung ist und bleibt das einzige wirklich productive, oder besser: reproductive Princip christlicher Ethik als Wissenschaft. —

Obwohl nach dem Gesagten zwischen diesen drei ethischen Erkenntnissquellen, der göttlich beglaubigten Schrift, dem kirchlich entwickelten Bekenntniss und der persönlichen Heilserfahrung ein tief innerliches Wechselverhältniss besteht, wenn anders das christlich-moralische Bewusstsein sich gesund entwickeln soll: so lässt sich doch bei der wissenschaftlichen Begründungsform der theologischen Ethik in der thatsächlichen Ausführung eine verschiedene Methode einschlagen, je nachdem man das biblische, kirchliche oder persönliche Princip vorwalten lässt.

Wird die streng biblische Entwickelung der christlich-ethischen Grundgedanken vorgezogen, wie etwa in monographischer Weise Beck und Delitzsch in ihrer biblischen Seelenlehre oder Ernesti in seiner „Ethik des Apostels Paulus“, oder für das ganze System Vilmar in seiner „theologischen Moral“, v. Hofmann in dem ethischen Theil seines „Schriftbeweises“ es gethan, so gehören solche Arbeiten wissenschaftlich betrachtet in das Gebiet der sogen. biblischen Theologie. Das Systematische tritt in den Hintergrund, ist höchstens als äussere Formulirung und Gruppirung noch von Belang.

Wird die kirchliche Tradition zur ausschliesslichen Erkenntnissquelle gemacht, wie etwa Merz in seinem „System christlicher Sittenlehre nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatz zum Katholicismus“ (1858) gethan, so gehört — wissenschaftlich betrachtet — solch eine Arbeit, falls sie quellenmässig genau vollzogen wird, in die kirchenhistorische, näher symbolisch-confessionelle Theologie.

Soll aber die theologische Ethik sich wirklich systematisch

gestalten, d. h. aus einem Materialprincip heraus als in sich gegliedertes Ganze die christliche Sittlichkeitsidee zum Ausdruck bringen, um ihre innere Consequenz und Wahrheit wissenschaftlich zu rechtfertigen, so kann sie nur von dem subjectiven Factor persönlicher Heilserfahrung ihren Ausgangspunkt nehmen, und nur nach dem gewonnenen Grundgedanken die Wahrheit der deducirten Folgerungen bemessen. Die einheitliche Haltung des Systems, die innerlich fortschreitende Dialectik der Gedankenentwickelung ginge nothwendig verloren, wollten wir bei jedem ethischen Gedanken den „Schriftbeweis" hinzufügen. Mit einzeln citirten Schriftstellen ist vollends nichts gethan. Der Beweis kann nur „aus dem Ganzen" und aus dem continuirlichen Schriftzusammenhange, wie v. Hofmann richtig bemerkt, mit Erfolg geführt werden. „Die theologische Ethik lässt sich nur als Ganzes an der heil. Schrift als Ganzem der Urkunden über die göttliche Offenbarung messen" (Rothe).

Droht aber hier nicht für den „speculirenden" ethischen Systematiker eine grosse Gefahr, wenn er — scheinbar im Widerspruch mit dem oben von uns Dargelegten — Schrift und kirchliche Tradition gleichsam bei Seite liegen lässt und nur das Persönlichkeitsprincip als reproductive Erkenntnissquelle walten lässt? Muss dann nicht das ganze „System" einen lediglich personalethischen Character gewinnen, im Widerspruch zu unseren eigenen Prämissen?

Es ist ein eigenes Ding um die christliche Glaubensplerophorie. Wo die freudige Gewissheit in mir lebt, dass ich mein persönliches Heilsleben und den gesammten Schatz meiner Heilserfahrung lediglich innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft aus dem Brunnquell der in Gottes Wort verbürgten Gnade geschöpft, da brauche ich mich auch nicht zu fürchten, den Thatbestand meines persönlichen Christenthums zum Vorwurf und Ausgangspunkt, ja zum eigentlichen Erkenntnissgrunde meiner ethisch-systematischen Deduction zu machen. Wissenschaftlich bleibe ich mir als kirchlicher Theologe dessen bewusst, dass ich aus dem Quell der göttlichen Wahrheit geschöpft, wie sie zeugungs- und überzeugungskräftig lebt im Reiche Christi, als dessen Glied ich mich weiss. Die Vorarbeit der biblischen und symbolischen, der exegetisch-kritischen und kirchengeschichtlichen Theologie gilt dabei als selbstverständliche Voraussetzung. Die theologische Ethik mit ihrer systematisirenden Arbeit affectirt keine absolute Selbständigkeit. Sie weiss ihren Inhalt als einen aus jenen Quellen geschöpften. Aber eben deshalb geht sie freudig an die ihr

eigenartige Aufgabe: das christliche Heilsleben vom Centrum der Wiedergeburt aus als ein in sich gegliedertes und durch solche Gliederung seine innere Consequenz und Wahrheit bekundendes Gedankensystem zu entwickeln.

Dabei ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass gleichsam zur Controle für die stete Uebereinstimmung der systematisch deducirten Hauptgedanken mit der biblischen Anschauungsweise, überall die „Wurzelansätze für die ethischen Begriffsbildungen und Verknüpfungen“ (Rothe) aus der Schriftlehre hinzugefügt werden mögen, wie ich das auch in dem nachfolgenden Abriss meines Systemes einzuhalten versucht habe. Aber die eigentliche wissenschaftliche Argumentation und deductive Beweiskraft stützt sich nicht auf die biblischen Aussagen, sondern beruht lediglich auf dem inneren Zusammenhange der sachlichen Gedankenentwickelung. Dadurch werden wir uns freihalten können von jenem unwissenschaftlichen und unangenehmen Gemisch deductiv-systematischen und biblisch-theologischen Beweisverfahrens, bei welchem heut zu Tage gerade in den betreffenden Werken offenbarungsgläubiger Ethiker und Dogmatiker weder das Eine, noch das Andere, weder die streng biblische Untersuchung, noch die rein systematische Deduction zu scharfer Ausprägung gelangt. Ein ängstlicher „Biblicismus“ hindert oft das scharfe Denken und Entwickeln der Heilswahrheit oder verhüllt blos die Lücken in der eigenartigen systematischen Gesammtanschauung.

Ich möchte fast behaupten, jene Plerophorie in der selbständigen christlichen Gedankenentwickelung sei ein unantastbares Recht, resp. ein Charisma des Ethikers gerade auf dem gesund lutherischen Standpunkte, wie wir ihn oben (§. 14, S. 202 ff.) bei der Besprechung des Inhalts der christlichen Sittenlehre bereits characterisirt haben. Der Reformirte, wo er seinem Character treu bleibt und consequent verfährt, muss auch den in der Schrift offenbaren absoluten Gotteswillen in abstracter Weise zum einzigen Erkenntnissprincip der ethischen Deduction machen. Nichts darf gelehrt werden, was nicht in diesem göttlichen Gesetzescanon vorgeschrieben ist. Mit Ueberspringung der kirchlichen Tradition setzt sich das ethisirende Subject an diese Quelle und schöpft, unbekümmert um die Verständigung mit der kirchlichen Gemeinschaft. Und trotz dieser individualistischen Isolirung kommt ein rigoristisch-gesetzliches, judaisirendes Moment in Form eines abstracten Biblicismus in die ethische Gesammtauffassung! Dem römisch-katholischen Ethiker wiederum schwebt

der hierarchisch aufgefasste Gemeinschaftsfactor allein vor der Seele. Dem kirchenpolitischen Staate oder dem staatlich organisirten Kirchenthume muss dann (wie wir das am deutlichsten bei jesuitischen Moralisten wie Gury und Consorten sehen können), auch die wissenschaftlich ethische Arbeit dienen. Die Casuistik der Kirchenregeln beherrscht den grössten Theil der Moralsysteme und das Einzelgewissen wird als ethisches Erkenntnissprincip verkannt oder mit Füssen getreten.

In dem Maasse aber, als der theologische Ethiker sich in der oben ausgeführten, dem ächt evangelisch-lutherischen Geiste entsprechenden Weise freudig dessen bewusst ist, auf dem Grunde heiliger Schrift in innerlicher Zusammenstimmung mit der confessionellen Tradition sein System zu erbauen, bedarf er nicht der stetigen ängstlichen Detailvergleichung. Die Sache muss sich so zu sagen in sich selbst als wahr, als das eigentliche „System der christlichen Gewissheit" bewähren. Seine Ethik ist ihm als eine auf biblisch-kirchlichem Wege erwachsene, schlechterdings nicht mehr blose Personalethik, sondern hat ihm nur so viel Werth, als es ihm gelungen sein sollte, dem christlich-ethischen Gemeinbewusstsein zu einem adaequaten erkenntnissmässigen Ausdruck an seinem Theile verholfen zu haben. Mag das Individuelle an der systematischen Formulirung zerfallen und im Feuer der Kritik zergehen, der Gehalt ist kein andrer, als der auf biblischem Grunde in christlicher Lebensgemeinschaft gewonnene. Für die volle persönlich-theologische Beruhigung müsste eigentlich die betreffende biblische und symbolisch-kirchliche Stoffgruppirung voraufgehen, wie etwa auf dogmatischem Gebiete es Kahnis in seiner „genetisch" durchgeführten lutherischen Dogmatik versucht hat. Allein es hiesse das nichts anderes, als die verschiedenen Disciplinen biblischer, dogmenhistorischer und symbolischer Theologie in ein Ganzes verarbeiten oder zusammenwerfen. Für die systematische Deduction ist das nicht unbedingt nothwendig, ja kaum rathsam. Denn ihre eigenthümliche Aufgabe — wie der nächste Paragraph weiter darzulegen haben wird — gipfelt keineswegs darin, zu zeigen, dass der christlich-sittliche Gedankeninhalt, dass jene „Gesetze christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit" biblisch oder kirchlich correct, sondern vielmehr dass sie in sich consequent und wahr sind.

Resultat:

§. 18. Entsprechend den drei Factoren im Begriff des Sittlichen (§. 2. 6. 10. 14) steht auch der theologi-

schen Ethik als Wissenschaft eine dreifache Erkenntnissquelle zu Gebote: die heilige Schrift oder der in Christo und seinem Selbstzeugniss gipfelnde Offenbarungswille Gottes als für den Christen unbedingt gültige sittliche Norm; das geschichtlich entwickelte christliche Gemeinschaftsleben auf Grund kirchlicher Tradition und Lehre als bedeutsames Regulativ; und die persönliche Glaubensüberzeugung und Heilserfahrung als das eigentlich reproducirende Princip. —

Je nachdem die eine oder andere dieser Quellen als besonderes Erkenntnissprincip in den Vordergrund gestellt und für die Darstellung des ethischen Stoffes verwerthet wird, kann die theologische Ethik methodologisch verschieden sich gestalten, entweder in exegetischer Begründungsform als biblisch-theologische, oder in historischer Begründungsform als symbolisch-kirchliche, oder endlich in subjectiver Begründungsform als deductiv-systematische Ethik. —

In dem Maasse aber, als der göttlich-normative Gehalt der Offenbarung innerhalb der geschichtlich entwickelten kirchlichen Reichsgemeinschaft zum bewussten Besitz der christlichen Persönlichkeit geworden ist, erscheint eine combinirte Benutzung und innere Zusammenstimmung jener Erkenntnissquellen möglich und berechtigt.

Auch die systematisch-deductive Darstellung der Gesetze christlichen Heilslebens wird sich nicht als sonderliche Individual-, sondern als biblisch-kirchliche Socialethik characterisiren. Denn das ethisirende Subject muss auch ohne detaillirte Berufung auf biblische und kirchliche Auctorität die innere Wahrheit und den gegliederten Zusammenhang jener Gesetze, als allgemein gültiger, göttlicher Reichsgesetze darzulegen sich gedrungen fühlen.

§. 19. Die theoretische und practische Aufgabe der theologischen Ethik als Wissenschaft: Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit. — Der zu bekämpfende theoretische Gegensatz in den beiden Extremen des naturalistisch-pantheistischen Determinismus (Socialphysiker) und des spiritualistisch-deistischen Indifferentismus (Personalethiker). — Der zu bekämpfende practische Gegensatz in den beiden Extremen des laxen Antinomismus und des rigoristischen Nomismus. Die eventuelle Combination der deductiven mit der dialectisch-strategischen Methode in einer christlichen Socialethik.

Wenn heut zu Tage es Jemand wagt, von der „Aufgabe" der Wissenschaft gegenüber der geistigen Zeitbewegung und dem practischen Leben zu reden, kommt er nur zu leicht in den Verdacht der Tendenzarbeit. Es ist die Ansicht weit verbreitet, dass die „Fahrstrasse des practischen Lebens fern abliege von dem Pfade der Philosophie und Wissenschaft" (Ad. Steudel, Philosophie im Umriss). Und doch kann kein menschliches Thun — das wissenschaftliche Denken ist aber auch ein sittliches Thun — irgendwie vorgestellt werden ohne einen Zweck, ohne eine zu realisirende practische Idee, die einem vorschweben muss.

„Der sittliche Geist der Wissenschaft ist Arbeit und Geduld! treu zu sehen, scharf zu unterscheiden, vielseitig zu vergleichen, nüchtern zu ergründen. Und das Ziel solcher Forschung ist die Wahrheit, bald um ihr Reich auszudehnen, bald um es tiefer zu gründen." Aus dem „Nothbedarf der Praxis" hebt sich erst nach und nach ein eigenes theoretisches Leben hervor. „Aus dem, was dem Menschen das Erste und Nächste ist, bildet er denkend das heraus, was vielmehr den schaffenden Kräften das Erste und Ursprüngliche ist. Aus den Bruchstücken des Vergangenen entwirft der Menschengeist ein Ganzes. Zunächst ein Kind des Tages ruht er nicht, bis er ein Sohn der Geschichte wird. Und die blinde Erbschaft der vergangenen Geschlechter verwandelt er in bewussten Besitz und neuen Erwerb. Die Wissenschaft, deren Wesen es ist, die Erscheinungen zu befestigen und die Nothwendigkeit hervorzubringen, und die, unbekümmert zunächst um den practischen Nutzen, wie um ihrer selbst willen ihr Wesen vollzieht, bietet von selbst dem practischen Leben Vortheile genug. Denn wo Nothwendiges erkannt ist, da gewinnt die Anwendung feste Punkte wie Handhaben für die Dinge, wie einen Anhalt in den Bewegungen. Das Fatum des Menschen sind die noch unerkannten Gesetze der Natur. Wenn er sie erkannt hat und sich darnach richten kann, um sie zu benutzen, werden sie seine Macht. Wo er früher erlag, siegt er nun. In der Natur haben die Ordnungen ihre feste Dauer. Sie erzeugen sich wieder, aber gleichförmig und in einem blinden Einerlei. Dagegen ist es die ethische Aufgabe der Wissenschaft, eine Natur

mitten im Geist hervorzubringen, eine Welt, fest und bleibend und sich wieder erzeugend wie die Natur, aber bewusst und frei sich entwickelnd, mannigfaltig und ewig neu wie der Geist" (Trendelenburg).

Was Aristoteles von der Ehe und dem Staate sagte, das gilt auch von der Wissenschaft: sie entstand des Lebens wegen, aber sie besteht um des vollkommenen Lebens willen. Selbst jenes Fichte'sche „Wissen um des Wissens willen" macht eben doch das reflectirte Erfassen und die erkenntnissmässige Reproduction der dem Sein entsprechenden Wahrheit sich zur „Aufgabe". So lange unser Wissen Stückwerk bleibt und wir vor der wahnsinnigen Selbstüberhebung uns hüten, eine vollendete Weltconstruction durch die logische Idee vollziehen zu können, wird der Wissenschaft auch alleweil eine „Aufgabe", wie in theoretischer, so in practischer Hinsicht gesetzt sein. Ihr Sein und Dasein involvirt als ein unvollkommenes stets ein Sosein und Sollen, dem sie nachjagt. Sie muss sich ihres Zieles und Zweckes klar bewusst sein, um nicht zu irrlichteriren. „Sobald die Philosophie", sagt Chalybäus treffend (System der specul. Ethik S. 42), „nur wissen will, wird sie quietistisch beschaulich, egoistisch und negativ, und verführt zu der Ansicht, dass Alles überhaupt nur verwirklicht werde, um in das Wissen, in den „Geist" zurückgenommen zu werden. Die principielle Wesenheit der Philosophie ist Wollen, d. h. zweckbewusstes Streben. Ohne practischen Zweck wird die Philosophie Philotheorie" Das gilt auch von der systematischen Disciplin theologischer Ethik. Nur dass man bei ihr als einer „practischen" Wissenschaft sehr leicht zu dem Irrthum sich verleiten lässt, als sei ihre Aufgabe blos in der „Praxis" gelegen, etwa in der Ueberwindung der Unsittlichkeit und Förderung der Sittlichkeit im Sinne christlicher Frömmigkeit!

Wie jedoch die Dogmatik nicht den Unglauben zu überwinden, noch auch den Glauben zu stützen die Aufgabe hat, so soll auch die wissenschaftlich-theologische Ethik sich nicht einbilden, einen dem christlichen Heilsleben Fernstehenden regeneriren oder einen im christlichen Heilsleben Angefochtenen confirmiren zu können. Ja sie soll beides nicht einmal wollen. Ihre Mittel stehen in vollkommener Disproportion zu solchem Zweck.

Es wäre „ein albernes Unternehmen", sagt Rothe an jener schönen Stelle seiner Einleitung zur theologischen Ethik, „wollte man durch die wissenschaftliche Beweisführung die christliche Frömmigkeit erst zu ihrer Selbstgewissheit führen. Es wäre

erniedrigend für sie, wenn man ihr anmuthete, ihre hohe Selbständigkeit aufzugeben und ihre Existenz von irgend einer Demonstration, von dem Geschick oder Ungeschick des denkenden Verstandes abhängig zu machen. Um zuversichtlich an sich selbst zu glauben, dazu bedarf sie keines Beweises für ihre Wahrheit. Ja wenn ihr ein solcher als Fundament ihres Glaubens dargeboten würde, so müsste sie ihn entrüstet von sich stossen". Die Gewissheit in Ansehung ihrer selbst müsste dann von „irgend etwas Anderem abgeleitet werden, das doch dem Frommen gewisser sein müsste, als die Wahrheit seiner Frömmigkeit, während grade diese ihm das Gewisseste von Allem ist, das Licht, in welchem er alle Dinge erst sicher wahrnimmt".

Aber gleichwohl muss das seiner selbst gewisse christliche Heilsleben sich doch in seiner inneren Wahrheit expliciren und erkenntnissmässig darlegen können. „Es ist ein Hauptmissverstand", sagt J. G. Fichte mit Recht, „dass man den religiösen Glauben erst erweisen, durch Argumente befestigen zu müssen meint. Nur das Causalitätsgesetz des Glaubens ist zu deduciren, das Factum vorauszusetzen". Der Beweis „des Geistes und der Kraft" (1 Cor. 2, 4) im practischen Leben schliesst also nicht die wissenschaftliche Arbeit in der nachdenkenden Analyse des Wahrheitskernes unserer christlich-sittlichen Ueberzeugung aus, sondern ein. Der wahre wissenschaftliche Beweis kann daher auch in nichts anderem bestehen, als in der „Nachweisung der vollkommenen Zusammenstimmung der zu beweisenden einzelnen Vorstellung mit allen übrigen und ihres Zusammengehens mit ihnen zu einem organischen Ganzen".

Solche wissenschaftliche Selbsterkenntniss des inneren Lebens ist, wie Rothe richtig sagt, selbst ein sittliches Bedürfniss. Der denkende Mensch ist sich selbst Gegenstand erkennender Beobachtung und auf Beobachtung ruhender Erkenntniss. Der sittliche Mensch hat das nothwendige Bedürfniss, Grund und Zusammenhang der sein Leben bewegenden Motive sich zum klaren Bewusstsein zu bringen. Der Christ, obwohl seines Glaubens gewiss, ja gerade weil ihm sein gottgeschenktes Heilsleben ein empirisches Leben des Trostes und der Freude, der Kraft und der Wahrheit ist, fühlt sich dazu gedrängt, nicht blos als berufener Mann der Wissenschaft, sondern überhaupt als Denkender, die Eigenart seines neuen Lebens sich zu einer bewusst geordneten Weltanschauung auszugestalten. Es ist auch hier eine „beata necessitas", welche nach Augustin mit dem Drange „intelligendi divina" seinem Innern eingesenkt ist. Und mag diese

„Nothwendigkeit“ auch noch keine „selige“ sein, weil sie mit den unvermeidlichen Seufzern einer Arbeit, die wie das ganze menschliche Bewusstseinsleben qualvoll und mühselig ist, Hand in Hand geht; — sie gehört doch mit der necessitas boni, mit dem Ringen nach dem höchsten Gut zusammen. Der Pilatusstandpunkt, die Gleichgültigkeit gegen die Wahrheitserforschung unter dem Schein eines bescheidenen Verzichtleistens auf dieselbe — ist nichts als ein Resultat entweder der Faulheit, die den aufreibenden Kampf der Denkarbeit scheut, oder der Verzweiflung, die mit stupider Resignation den Unterschied von Gut und Böse, von Wahrheit und Lüge für ein Ammenmärchen, für ein Vorurtheil erklärt, um das sich nur kindisch Verblendete noch abarbeiten. Wollen wir also vor dem Chaos uns bewahren, wollen wir das unseren Geist in Anspruch nehmende Welträthsel nicht zu einer Hallucination degradiren, die uns wie ein traumhafter Alp auf der umnachteten Seele lastet, — so müssen wir mit unserer fortschreitenden Erkenntniss eindringen in das göttlich Gegebene und innerlich Erfahrene. Sonst verlieren wir auch die persönliche Selbstgewissheit sittlichen Lebens.

Aber nicht blos für die geistige Selbsterfassung und fortschreitende Selbstvergewisserung unseres eignen christlichen Lebens brauchen wir die erkenntnissmässige Vertiefung und wissenschaftliche Ausgestaltung, sondern auch für die gegenseitige Verständigung, für die Förderung der christlichen Wahrheit in der gegenwärtigen Zeit, in der Gemeinschaft der Gebildeten, in der christlichen Kirche.

Jede Zeit hat ihr eigenthümliches „Begriffsalphabet.“ Die in sich selbst sich gleichbleibende Substanz des Christenthums bedarf zwar nicht der Vervollkommnung. Die „Perfectibilität“ der Offenbarung ist ein wenn auch nicht überwundener, so doch veralteter Standpunkt. Nicht um den Buchstaben als todtes Material bei Seite zu werfen und den sogenannten Geist des Christenthums zu retten, bedürfen wir der wissenschaftlichen Analyse und Rechtfertigung desselben. Das hiesse dem Christenthum selbst den Todesstoss versetzen. Die gassenläufige Phrase vom „todten Buchstaben des Bekenntnisses“ ist im besten Falle ein Zeugniss für die Unklarheit derer, die sie im Munde führen. Für den Geist und den sittlichen Gehalt des Christenthums schwärmend, ahnen sie nicht, dass der geistige Gehalt ohne Wort- und Begriffspräcisirung nicht fassbar ist, sondern in blauen Dunst verfliegt. Wie das Wort überhaupt der Grenzwächter des Gedankens, so ist auch das Bekenntniss und das

Dogma nur der bestimmt formulirte Ausdruck für den im Geisteskampf bewährten christlichen Gedanken. Verwirft man jene, so thut man es, um diesen zu modificiren. Dagegen lässt sich, falls die Anschauungsweise sich wirklich verändert hat, schlechterdings nichts einwenden. Nur soll man nicht immer vom „todten Buchstaben" als einem dem antijüdisch paulinischen Gedankenkreise angeblich entlehnten Begriff faseln! Die Schrift weiss wohl von einem „tödtenden" Buchstaben, — und das ist Gottes richtendes, gewaltiges Gesetz (Röm. 7, 6—14), im Gegensatz zum belebenden Geist des Evangeliums (2 Cor. 3, 6 ff.) —, aber nichts von einem „todten" Buchstaben.

Zu einem todten Schatz, zu einem unfruchtbaren, im Schweisstuch fauler Selbstzufriedenheit vergrabenen Pfunde würde auch das an sich werthvollste Gut, das Kleinod der christlich-evangelischen Wahrheit selber werden, wenn dasselbe im Widerspruch mit seinem Wesen: Lebenswahrheit zu sein und als solche sich immer neu zu bewähren, lediglich als überkommene Auctorität mit dem Infallibilitätsnimbus umkleidet und als ein Offenbarungsfetisch zur Anbetung ausgestellt würde. Solche Verirrung droht als naheliegende Gefahr einem Jeden, welcher der Kirche als „Zionswächter" dadurch zu dienen vermeint, dass er die Unantastbarkeit christlicher Weltansicht vorschützt und factisch die heisse und mühsame geistige Reproductionsarbeit gegenüber der Zeit scheut oder gar grundsätzlich verpönt. Dadurch kommt das Christenthum nur in den falschen Verdacht, als vertrüge es keine vernünftige Prüfung und Analyse, als sei es, wie die Geologen sagen, ein „Rothes-Todt-Liegendes."

Allerdings will die kritische Analyse, wie die gesammte theologisch-wissenschaftliche Reproduction, selbst getragen sein vom Geiste d e s Glaubens, der (wie wir oben §. 17 S. 304 ff. gesehen) mit dem Puls- und Herzschlage dieses eigenartigen Lebensorganismus uns in verständnissvollen Contact setzt. Ohne erfahrenen Glauben kann man ein Glaubensobject ebensowenig sachgemäss reproduciren, als ohne Kunstsinn ein Kunstwerk, ohne mechanischen Sinn einen Mechanismus. Nicht die erkennende Vernunft als solche steht den Mysterien des Christenthums fremd oder gegnerisch gegenüber, sondern die eigenwillig sich emancipirende, die individuell selbstsüchtige Vernunft, welche s a n a ratio zu sein nur kraft der aufblähenden Macht hohlen Wissens sich einbildet. Jene von der Schrift im Gegensatz zur heillosen, weil dem Heilsgedanken sich entfremdenden Weltweisheit hervorgehobene „göttliche Thorheit" des Evangeliums, hat

dennoch Methode, hat vernünftigen gegliederten Zusammenhang! Und diesen in der Sprache der Zeitbildung darzulegen, durch vernunftgemässe Zergliederung auch vor dem Forum des wissenschaftlichen Bewusstseins der Gebildeten zu rechtfertigen, ist wenn man will die apologetische Seite, die eigentliche Aufgabe jener systematischen Arbeit, welche die theologische Sittenlehre namentlich als christliche Socialethik zu leisten hat.

Wenn wir diese „Aufgabe" mit Beziehung auf das Object der theologischen Sittenlehre mehr inhaltlich zu characterisiren versuchen, so kann es sich dabei im Grunde nur um wissenschaftliche Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit handeln. Denn das „Heilsleben" bewährt sich in dem Maasse, als durch dasselbe die gottgewollte Lösung der in der sittlichen Welt sich aufthürmenden Probleme gefördert, als durch dasselbe namentlich der in der Menschenbrust unauslöschliche Durst nach Freiheit gestillt wird. „Der Freiheitsbegriff ist der specifische Selbstzweck der Ethik" (Chalybäus). Alles was in epochemachenden Zeiten die Menschheitsgeschichte bewegt und die Gemüther zur Thatkraft begeistert hat, ist der wenn auch meist nebelhaft erfasste Gedanke der Befreiung. Erlösung ist der christliche Ausdruck für diesen weltbewegenden Gedanken, der auch in der Gegenwart, in der gesammten Culturentwickelung das wogende und drängende Element ist. Nur dass die von Gott sich losmachende Zeit ihn in den negativen Begriff der Emancipation umsetzt, während die christlich-sittliche Weltanschauung ihn durch die Idee der Versöhnung mit positivem Gehalte erfüllt und eben dadurch ethisirt.

Das zu erweisen und auszuführen möchte ich als die Hauptaufgabe auch der socialethischen Geistesarbeit bezeichnen. „Dass das Menschengeschlecht ein grosses, sich in seinen Gliedern ergänzendes, sich in seinen Thätigkeiten austauschendes freies Individuum werde, dahin geht, wenn wir das ferne Ziel in Gedanken vorausschauen, die ethische Arbeit, die den Menschen als Menschen verwirklicht. In der Ethik besinnt er sich über des Menschen eigenstes Wesen und knüpft die Weltanschauung bis an den letzten Grund der Dinge, dem Zuge der letzten Einheit gern, aber nicht ohne Zurückhaltung folgend, indem er das Menschliche an das Göttliche weist und die in den Formeln ihrer Gesetze gleichsam entseelten Erscheinungen der Naturwelt durch den Gedanken innerer Zwecke in einen die Welt durchwirken-

den und befreienden Willen zurückführt" (Trendelenburg, kl. Schriften II S. 12 u. 77).

Wie diese ethische Aufgabe in unserer Zeit, namentlich gegenüber der nach autonomer Emancipation ringenden Civilisationsära der Gegenwart zu lösen sein dürfte, möchte ich noch kurz im Lichte der beiden, gerade dem Freiheitsgedanken drohenden Hauptgefahren, zu präcisiren suchen. In welchem Sinne die theologische Ethik auf Wahrung der Freiheit hinzuarbeiten die Tendenz hat, wird daraus am Besten erhellen. —

Es scheint mir irreführend zu sein, wenn man — wie neuerdings v. Engelhardt in seinen apologetischen Vorträgen über das sittliche Wesen des Heidenthums alter und neuer Zeit geistvoll zu begründen versucht hat — den Gegensatz zur christlichen Freiheitsidee nur als Einen, überall sich wesentlich gleichbleibenden characterisirt. Der Wahrheit gegenüber, das lässt sich schon a priori erwarten, stellt sich der Irrthum stets als ein zweiseitiger und zwiespältiger Abweg dar. Mögen auch die nach rechts oder links schweifenden Extreme als im Princip sich berührende erscheinen, immer will doch zunächst der Gegensatz so gekennzeichnet und ins Auge gefasst sein, dass man die sich gegenseitig befehdenden Gegner klar vor sich sieht. Aus solcher Fehde erwächst dann der christlichen Weltanschauung eine neue Prognose für ihre Wahrheit, als eine die gesunde Mitte darstellende, die Gegensätze zu höherer Einheit aufhebende. Es ergiebt sich das bereits aus dem dialectischen Gange aller Wahrheitserforschung und Dogmenbildung.

So wenig wir erwarten können, dass das Heidnische als solches allein den Gegensatz zur christlichen Freiheitsidee bilden wird, — das einseitig Jüdische hat nothwendig auch seinen Theil daran; — so wenig werden wir blos den heidnisch-laxen Antinomismus als den Zerstörer der gesunden Freiheit brandmarken; der jüdisch-rigoristische Nomismus erscheint in seiner Art als ebenso grundstürzend (womit wir, das sei hier ausdrücklich zur Sicherung gegen Missverständniss bemerkt, nicht den alttestamentlichen, mit dem christlichen zusammenstimmenden Standpunkt, sondern den nach- resp. antichristlichen Judaismus meinen).

Ebenso lässt sich der principielle Gegensatz gegen den christlichen Theismus als Basis der wahren Freiheit nicht auf Eine Formel zurückführen, d. h. auf den sogenannten Dualismus reduciren, sofern dieser dem Geiste die Materie als ewiges Princip gegenüberstellt und Gut und Böse mit diesen beiden

Principien parallelisirt. Denn die pathologischen Moralprincipien gravitiren stets nach zwei Seiten, indem sie entweder ethnisirend die Physis auf Kosten der Ethik verherrlichen oder judaisirend die Ethik von aller Physis emancipiren. Dort herrscht der pantheistische, creaturvergötternde Naturalismus vor, hier der deistische, creaturscheue Spiritualismus. Dort wird die Freiheit deterministisch zerstört, hier die Freiheit indifferentistisch verflüchtigt. Dort waltet die Alles bedingende, blinde Naturnothwendigkeit, das Fatum; hier gilt nur der absolute persönliche Wille, der als schlechthiniges Postulat auftritt. Dort ist schlechter Monismus, indem Geist und Natur, Subject und Object identificirt werden. Hier ist schlechter Dualismus, indem Geist und Materie, Subject und Object in ein abstractes Verhältniss gesetzt, von einander isolirt werden. Dort hat man nur Interesse für das Sein und dessen ewige Causalitätsbewegung. Hier schwärmt man für das Sollen und dessen werkthätige Erfüllung. Dort ignorirt man die Macht sittlicher Postulate und zerstört mit der Freiheit die Zurechnung, die persönliche Verantwortlichkeit. Hier ignorirt man die Macht organischer Entwickelung und zerstört mit der Idee der blossen Wahlfreiheit den gesetzmässigen Zusammenhang der Lebensbewegung und die solidarische Verhaftung. Dort droht in praxi die laxe Tendenz eines Antinomismus oder die stolze Selbstüberhebung der Autonomie. Hier macht sich in der Regelung des Lebens die rigoristische Tendenz eines Nomismus geltend oder die niederdrückende Sklavenmoral des Pharisäismus. Dort wird das Individuum, die Persönlichkeit von den organischen Gesammtgebilden verschlungen und fällt schliesslich dem naturnothwendigen Gange des All-Einen zum Opfer. Hier gilt die Person, die individuelle Selbstthätigkeit alles und die gegliederte Gemeinschaft wird atomistisch zerfetzt. Dort kennt man nur das immanente Gesetz der absoluten Continuität (vgl. Thl. I., §. 127 ff.), hier nur das imperative Gesetz der absoluten Normativität. Dort löst sich alles Sittliche mit Hintansetzung der gebietenden Satzung in die Form der Socialphysik auf. Hier macht sich alles Sittliche mit Uebertreibung der gebietenden Satzung in der Form der Personalethik breit.

Aus dieser prägnanten Gegenüberstellung der antithetischen Consequenzen sehen wir bereits, dass die geschilderten Extreme, die der christlichen Idee der Freiheit unserer Meinung nach den Tod drohen und das Grab bereiten, als fermentative Elemente unserer modernen Geistesbewegung bis in die Gegenwart hinein-

ragen. Denn was man heut zu Tage Materialismus und Spiritualismus, Realismus und Idealismus, Naturalismus und Rationalismus zu nennen pflegt, ist jenen grundlegenden Gegensätzen entsprossen. Und wie in der Geschichte heidnischer und judaistischer, antinomistischer und nomistischer, laxer und rigoristischer Verirrungen die Grenzen nicht immer scharf bezeichnet werden können; wie sich innerhalb der ethnisirenden und judaisirenden Entwickelung schon während der urchristlichen Zeit jene beiden Gegensätze als vielfarbige Mischgestalten auf jedem der beiden genannten Gebiete geltend machten, so geschieht es noch heut zu Tage mitten in der sogenannten christlichen Culturentwickelung. Auch die confessionellen Hauptgegensätze (römisch und reformirt) lassen sich, wie wir gesehen haben (§. 14, S. 192 f.) auf den ethnisirenden und judaisirenden Irrthum in gewissem Sinne zurückführen. Und die seit dem Jahrhundert der „Aufklärung" überall zu Tage tretenden Extreme des Pantheismus und Deismus bewegen sich gleichfalls um jene beiden Brennpunkte heidnisch-naturalistischer und jüdisch-spiritualistischer Weltansicht. Ja wir können sagen, in dem einzelnen Geiste, in jedem nach Wahrheit und Freiheit ringenden Personleben streiten jene beiden fundamentalen Irrthümer um den Besitz des Menschen und suchen ihn oft gleichzeitig hierhin und dorthin zu reissen, ihm das schwere Problem der Freiheit zu verleiden und in die Versuchung zu führen, den sich hier schürzenden Knoten zu zerhauen, so dass er nur Nothwendigkeit oder nur Willkür, nur Fatum oder nur Zufall, nur das Sein oder nur das Sollen anerkennt und den gesunden Glauben an eine sittliche Weltordnung, an ein Sollen auf Grund des Seins, an ein Gesetz höherer Teleologie zu verlieren droht.

Das weist darauf hin, dass jenen beiden Extremen allerdings ein g e m e i n s a m e r I r r t h u m zu Grunde liegen muss, mit anderen Worten: dass sie sich berühren. Der beiden gemeinsame Irrthum liesse sich etwa in die Formel fassen: sie setzen das Eine und Viele, das Ideale und Reale, das Absolute und Relative, die Gattung und das Individuum, die Nothwendigkeit und Freiheit, Gesetz und Satzung in ein a b s t r a c t e s Verhältniss und verkennen die lebensvolle Ineinswirkung beider. Daher denn bei der natürlichen Neigung der Menschen, das Eine Moment im Wahrheitsproblem auf Kosten des Anderen zu betonen, in praxi beide Extreme in verschiedene Richtungen auseinandergehen und sich schliesslich — vielleicht in unbewusster Ahnung ihrer Verwandtschaft, ihres gemeinsamen Dua-

lismus — bis aufs Blut befehden und im „Kampfe ums Dasein“ sich gegenseitig aufzehren. Schliesslich müssen sie gerade durch solche Fehde der in der Mitte liegenden Wahrheit unwillkürlich Zeugniss geben und Warnungszeichen ausstecken. „Erst wenn man dahin gekommen sein wird, die menschliche Freiheit in ihrer Einheit mit der ethischen Nothwendigkeit zu erfassen, wenn man es nicht blos erkennt, sondern auch erlebt, dass Freiheit und Nothwendigkeit in ihrem wahren Wesen nicht Gegensätze, sondern nur verschiedene Auffassungsmomente sind, dann erst ist ein wahrhaft menschenwürdiges Leben auf Erden gegeben“ (W. F. Otto, die Freiheit des Menschen. 1872. S. 238).

Ob nun die auf christlichem Theismus ruhende Freiheitsidee beiden Gefahren entgeht, wird hier nicht auszumachen oder zu entscheiden sein. Es ist das die Aufgabe des gesammten Ringens in dem Gebiete ethisch-christlicher Geistesarbeit, durch alle Zeiten und Jahrhunderte hindurch. Nur das können wir hier constatiren und zur Klärung unserer Aufgabe uns vor das Bewusstsein stellen: Ziel des wissenschaftlichen ethischen Kampfes ist negativ ausgedrückt die Bewahrung vor jener Scylla des pantheistischen Determinismus mit seiner Socialphysik, wie vor der Charybdis des deistischen Indifferentismus mit seiner Personalethik. Positiv ausgedrückt liesse sich als centrale Aufgabe bezeichnen: die Durchführung der Idee individueller Freiheit in der socialen Gebundenheit, persönlicher Selbstthätigkeit auf Grund gottgesetzter Organisation, oder der persönlichen Gotteskindschaft im Reiche Christi, was für uns nichts anderes heissen kann, als Durchführung einer christlichen Socialethik.

Für diese hohe Aufgabe theologischer Sittenlehre hat unser erster inductiver Theil bereits eine bedeutsame Vorarbeit geleistet. Er konnte zwar nirgends die positiven Freiheitsgesetze christlichen Heilslebens aus der äusseren Massenbeobachtung menschlicher Handlungen eruiren. Das muss der deductiven Arbeit des systematischen Theiles überlassen bleiben. Sie hat sich in das aus dem Geist christlicher Offenbarung fliessende Centralprincip erfahrenen Heilslebens zu vertiefen und von dort aus den inhaltlich reichen Begriff christlicher Freiheit in allseitiger Gliederung und mit allseitiger Beziehung auf die practischen Gebiete sittlicher Lebensbethätigung zu entwickeln. Aber den Gegensatz gegen die beiden geschilderten Extreme musste der erste inductive Theil doch stetig im Auge behalten. In steter Schlagbereitschaft suchte er dem naturalistischen Deter-

minismus der Socialphysiker, wie dem idealistischen Indifferentismus der Personalethiker mit der gewaltigen Predigt der Thatsachen zu begegnen. Daraus ergaben sich uns ja auf Grund des Inductionsschlusses die für alle sittliche Lebensbewegung grundlegenden Gesetze der Normativität und Continuität, wie sie im Gesetz der geschichtlichen Teleologie sich zusammenfassen und je nachdem der universelle (göttliche), sociale (communicative) und individuelle (personale) Factor sittlicher Lebensbewegung ins Auge gefasst wurde, überall sich geltend machten und bestätigten (vgl. Thl. I., §. 127 – 130).

Aufgabe des systematischen Theiles theologisch christlicher Ethik wird es nun sein, sich dieser gefundenen, allgemein gültigen Gesetze zu erinnern und sie gleichsam mit ethisch-christlichem Gehalt zu erfüllen. Von der einen Seite wird dem naturalistischen Determinismus und seiner antinomistischen Tendenz gegenüber zu zeigen sein, wie das heilige gottgeoffenbarte Sittengesetz im Anschluss an das menschliche Gewissen dem Christenthum, dem Heilsleben des Volkes Gottes, den Boden bereitet, so dass dasselbe auch in seiner Fortentwickelnng bis zur Vollendung von der heiligenden Macht des Sollens getragen ist (das christliche Gesetz der Normativität). Von der anderen Seite wird dem atomistischen Individualismus und seiner rigoristisch-nomistischen Tendenz gegenüber darzulegen sein, wie sich das Böse und das Gute nach innerer Nothwendigkeit im Organismus der Menschheit entfalten muss und wie das Heilsleben nur als ein continuirlicher Fortschritt der geistigen Macht des Evangeliums in dem gegliederten Gottesreiche begriffen werden kann (das christliche Gesetz der Continuität).

Durch diese Doppelaufgabe wird in die deductiv-systematische Methode gleichsam ein belebend dialectisches Moment hineinkommen, welches wir auch mit dem Namen des strategischen Verfahrens bezeichnen können. Nur soll damit nicht eine den positiven Fluss deductiver Gedankenbildung hemmende, rechts und links blickende Polemik befürwortet sein. Es sollen die entgegenstehenden Principien lediglich zur Controle und zur Belebung des sonst leicht monoton und abstract werdenden speculativen Verfahrens angewendet werden. Es soll durch solch eine dialectische Argumentation möglichst klar zu Tage treten, ob und in wie weit die christlich-sittliche Weltanschauung nicht blos als Position, sondern auch als Opposition, nicht blos als consequenter Schluss aus dem Princip, sondern auch als consequenter Ausschluss falschen Princips sich erhärten lässt.

Denn allezeit lag die Wahrheit in der goldenen Mitte, welche die relativ berechtigten Momente jener grossen, historisch gewordenen und gegenwärtig noch nicht ausgerotteten Riesenirrthümer in sich aufnimmt und eben dadurch rettet.

Greift nun die theologische Ethik durch solch ein dialectisch-strategisches Verfahren nicht willkürlich in die Aufgabe der philosophischen Sittenlehre ein? Oder begiebt sie sich nicht eigenmächtig und grenzverwirrend in die Domäne der Apologetik und Polemik? — Darauf kann nur durch eingehende Beleuchtung der encyclopädischen Stellung unserer Disciplin geantwortet werden. Das nächste Capitel wird dieselbe zu klären haben.

Resultat:

§. 19. Die theologische Moral kann als wissenschaftliche Socialethik nicht den Zweck haben, die individuelle Unsittlichkeit zu überwinden oder das persönliche Heilsleben zu befestigen. Vielmehr stellt sie sich die Aufgabe, die Reichsgesetze christlichen Heilslebens in ihrem nothwendigen Zusammenhange als Gedankenorganismus zu reproduciren und der gegenwärtigen Zeitbildung gegenüber theoretisch zu begründen. Bei solcher Begründung wird sie die Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit als centralen Gesichtspunkt im Auge behalten müssen.

Die beiden einzig möglichen Weltanschauungen, welche die theologische Ethik als der wahren Freiheitsidee Gefahr drohende Extreme zu bekämpfen hat, sind: der naturalistisch-pantheistische Determinismus, der mit Ignorirung der sittlichen Postulate und Betonung des naturnothwendigen Seins in antinomistisch-laxer Tendenz nur eine Socialphysik kennt; und von der anderen Seite der spiritualistisch-deistische Indifferentismus, welcher mit Ignorirung der organischen Entwickelung und Betonung des Sollens in nomistisch-rigoristischer Tendenz nur von einer Personalethik wissen will.

Indem die theologische Sittenlehre als christliche Socialethik bei ihrem deductiven Nachweis der in-

haltlichen Gesetze christlichen Heilslebens dem naturalistischen Determinismus gegenüber an die, auf inductivem Wege gewonnenen Gesetze der Normativität (Thl. I, §. 127 ff.), dem spiritualistischen Indifferentismus gegenüber an die auf demselben Wege gefundenen Gesetze der Continuität aller menschlichen Willensbewegung erinnern muss, wird sich durch diesen doppelten Gegensatz ein belebendes dialectisches Moment mit der systematischen Deduction verbinden dürfen, um die Wahrheit christlicher Weltanschauung als die goldene Mitte zwischen jenen beiden Extremen heidnischer und judaistischer Ansicht in allen Beziehungen sittlichen Lebens zu Tage treten zu lassen.

Zweites Capitel.

Die encyclopädische Stellung der theologischen Ethik als Wissenschaft.

§. 20. Die Stellung der Ethik in dem Gesammtcomplex menschlichen Wissens. Die Logik oder Denklehre als allgemeine Voraussetzung der Physik und Ethik, der Natur- und Geisteswissenschaft. Mathematik und Metaphysik als Grundbedingungen für physicalische und ethische Wissenschaft. Die Gesetze des realen Seins und des idealen Sollens in ihrem gegenseitigen Wechsel-Verhältniss. Die Aesthetik als Wissenschaft von der charactervoll schönen Durchdringung des Idealen und Realen. Ihr Unterschied von der Technik. Die Psychologie als Bindeglied zwischen Physik und Ethik.

Es kann nicht unsere Absicht sein, in die verwickelten Streitfragen uns hier einzulassen, welche bis auf den heutigen Tag die Gemüther erregen, sobald es sich um klare Sonderung und Gliederung der einzelnen Wissenschaften im Gesammtcomplex menschlicher Geistesarbeit handelt. Das wäre die Aufgabe einer philosophischen Encyclopädie, die bekanntlich jeder Philosoph nach seinen Prämissen und nach seiner Systemschablone sich zurechtschneidet. Indem wir uns an das allgemein Anerkannte halten, suchen wir uns ohne alle Polemik lediglich die Stellung deutlich zu machen, welche die theologische Ethik namentlich der philosophischen gegenüber einnimmt (§. 21). Das ist aber nicht möglich, wenn wir nicht zuvor uns über den Unterschied und die Beziehungen zwischen den allgemeinen Hauptdisciplinen in dem weiten Umkreis menschlicher Forschung orientiren (§. 20). In dem engeren Gebiete der Theologie werden wir sodann der theologischen Ethik ohne Schwierigkeit ihren Ort anzuweisen vermögen (§. 22).

Ich knüpfe an die bekannte und trotz mannigfacher Umgestaltung durch die neuere Philosophie im Grossen und Ganzen noch jetzt anerkannte Dreitheilung des Aristoteles an. Logik, Physik und Ethik sind und bleiben, — wie namentlich Kant in der Grundlegung zu seiner „Metaphysik der Sitte“ ausdrücklich anerkennt, — die drei Grundpfeiler in dem Tempelbau menschlicher Wissenschaft.

Die Logik ist insofern die allgemeinste Basis, als von ihr die Möglichkeit alles methodischen Wissens und die Zuversichtlichkeit aller Wahrheitserforschung in der Sphäre des Wirk-

lichen abhängt. Denn Wissenschaft, wie wir sahen (§. 17), ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass der sich uns darstellenden, uns erscheinenden Welt ein zusammenhangsvoller Gedanke, d. h. eine immanente Logik zu Grunde liegt. Insofern ist allerdings das Denken die Basis und die Bedingung unseres Glaubens an das wahrhaftige Sein. Wenn die Welt, wenn das Gesammtgebiet der Schöpfung nicht ursprünglich gedacht worden ist, wenn sie keine innere Rationalität an sich trüge, wenn sie ein zufällig zusammengewürfelter Atomen- oder Dynamidenhaufe wäre, wenn wir nicht glaubten an eine alle Weltbewegung setzende, ordnende und durchdringende Geistesmacht, so bliebe die Welt unserem Geiste unfindbar, ein chaotisches Räthsel, eine unlösbare Hieroglyphe. Dass durch den Logos die Welt entstanden, — dieser christlich metaphysische Grundgedanke (Joh. 1, 1 ff.) — ist auch für die philosophische Weltbetrachtung eine grundlegende Bedingung. Das Wort (*λόγος*) als unmittelbarer Denkausdruck liegt auch der Welt und ihrer Production ewig zu Grunde, sonst könnten wir sie nicht als ein geistvolles Wort- und Gedankengebilde reproduciren. Das Denken des absoluten Geistes ist die Voraussetzung für alles innerlich geordnete Sein, und unser „cogito ergo sum“ ist nur als das creatürliche Nachbild, als das in unserem gottähnlichen Geiste erklingende Echo jener universell-schöpferischen Prämisse wahrhaft berechtigt.

Deshalb kann nicht blos der Mensch, — nein er muss, kraft unwiderstehlicher Nöthigung, die Welt des Seins als eine Gedankenwelt zu reproduciren suchen. Er ringt darnach, die der Welt eingedachten (immanenten) Gesetze herauszudenken, die so zu sagen vorgedachten Gedanken nachzudenken, um das Universum zu einem erkenntnissmässigen Gedankenbau auch im eigenen Geiste zu gestalten.

Dazu ist vor Allem nothwendig, dass er die Denkformen und Denkregeln an dem eigenen Geiste und seiner bewussten (phänomenologischen) Entwickelung beobachte und studire. Diese allgemeinen Denkgesetze, abgesehen noch von irgend welchem realen und idealen Inhalte, möglichst genau und umfangreich festzustellen ist die Aufgabe der Logik, wie sie, theils als inductive, theils als deductive, die Voraussetzung aller Vernunfterkenntniss, aller positiven Wissenschaft ist. Denn sie stellt die Form des Denkens, der Vernunfterkenntniss überhaupt dar, welche uns befähigen soll die reale und ideale Welt nach wissenschaftlicher Methodik zu erfassen. Sie ist im Grunde

nichts anderes als die allgemeine Erkenntnisstheorie und Methodenlehre.

Wendet sich die Denkthätigkeit nicht auf sich selbst, sondern dem als Object Gegebenen, der Welt und ihren gesetzmässigen Connexe zu, so entstehen die Wissenschaften der Physik und Ethik, je nachdem man die Welt der Natur oder die Welt der Geschichte denkend zu erfassen und auf allgemein gültige Gesetze zurückzuführen sucht.

Freilich sind die Grenzen da nicht leicht zu ziehen. Denn das Verhältniss von Natur und Geschichte, von materieller und geistiger Bewegungskraft ist das schwierigste Problem für das menschliche Denken. Daher denn der Naturalismus mit einem Schein des Rechtes sagen kann: alle positive Wissenschaft ist Naturwissenschaft. Und ebenso wird der Idealist, der die materielle Welt nur als etwas Phänomenales betrachtet und das Denken als einzige Realität verherrlicht, alles Forschen auf Geisteswissenschaft nicht ohne Grund zurückzuführen vermögen. Denn — (und das spräche für jene naturalistische Ansicht) — unser geistiges Leben ist an gewisse Naturvoraussetzungen gebunden und dem Process des Werdens (nasci) unterworfen. Und umgekehrt — (das spricht für diese spiritualistische Auffassung) — alles Natürliche ist uns nur als Geistiges, als zusammenhängende Bewegungskraft verständlich und in Worte fassbar. Und wer wollte der Naturwissenschaft absprechen, dass sie Geisteswissenschaft sei, da sie auf der Mathematik ruhend, die allgemeinen Verhältnisse in Raum und Zeit als Gedankenbau, als System von Gesetzen zu reproduciren bestrebt ist? Umgekehrt, wer wollte der Geisteswissenschaft absprechen, dass sie Naturwissenschaft sei, da sie eben die Natur des menschlichen Redens und Handelns, der geschichtlichen Culturentwickelung zusammenhangsvoll zu erfassen sich zur Aufgabe macht?

Allein diese verwirrende Wortspielerei, wie sie heut zu Tage hüben und drüben, bei Naturalisten und Idealisten, gang und gäbe ist, erscheint nur dazu geeignet, unnützen Streit zu erregen wegen mangelnder Grenzreguliruug. Die Grenze ist eine relative, das kann niemand leugnen. Aber sie ist keine unbestimmbare. Cum grano salis lässt sie sich klar bezeichnen, lässt sich die Scheidelinie unverkennbar ziehen.

Aus unserer grundlegenden Entwickelung über den allgemeinen Begriff des Sittlichen (§. 1 ff.) ergiebt sie sich mit innerer Nothwendigkeit. Wo mit dem zwecksetzenden Handeln die Sphäre der menschlichen Culturgeschichte beginnt und im Wort, in der Tradition, in der normgebenden Sitte zu Tage

tritt, da beginnt die Domäne der sogenannten Geisteswissenschaften. Zu ihr gehören also alle Sprachforschung, Sitten- und Culturgeschichte, alle historische Forschung, die auf Quellen im Wort zurückgeht. Zu ihr gehört schliesslich die Ethik im weitesten Sinne, sofern sie die aller geistigen Zwecksetzung und geschichtlichen Entwickelung zu Grunde liegenden allgemeinen Gesetze der Willensbewegung zu erforschen hat. Da alle diese Sphären wissenschaftlichen Erkennens von der Idee getragen sind, welche sich als höchster zu erreichender Lebenszweck im Bewusstsein der Menschheit ausgestaltet, so kann man die Ethik als die ideale Geisteswissenschaft *κατ᾽ ἐξοχήν*, als den Culminationspunkt aller Sprach-, Cultur-, Social- und Geschichtswissenschaft bezeichnen.

So weit in der räumlich und zeitlich bedingten Welt des Werdens eine zusammenhängende Bewegung gesetzmässiger Art sich kund giebt, ohne dass das Wort als Ausdruck bewussten Gedankens oder die Handlung als Ausdruck bewusster Zwecksetzung zu Tage tritt, haben wir das Gebiet der Physik, der Naturforschung im weitesten Sinne, mag sie nun die materiell bedingten organischen Gesetze des Makrokosmos, der Gesammtnatur, oder des Mikrokosmos, des menschlichen Leibes in seiner Entstehung und Veränderung betrachten. Daher wird auch die Physik vorzugsweise realistisch sich gestalten, d. h. die Causationsverhältnisse des Seienden betrachten, wie es als ein Gewordenes und stetig Werdendes sich in der sinnlich wahrnehmbaren Welt darstellt. Die eigentliche Naturwissenschaft hat an der Sphäre des wortbildenden und zwecksetzenden Gemeinschaftslebens ihre Grenze, obwohl sie die materiellen Bedingungen auch für das Sprechen und Handeln der Menschen zu untersuchen das Recht und die Pflicht hat.

Aber damit ist doch der Streit um das Object und die Qualität dieser beiden Hauptdisciplinen noch nicht geschlichtet. Wir wissen, wie das Ideale und Reale ineinander ein- und übergreifen. In jedem real Seienden, sofern es ein Werdendes und sich Bewegendes ist, liegt auch ein ideales Moment, zu dem es sich zielsetzlich entwickelt. Also involvirt auch die Erkenntniss des realen Seins immer die Erkenntniss eines idealen Sollens, ein normatives Moment für zukünftige und vollendete Ausgestaltung. Und wiederum, nirgends können wir uns eine allgemein gültige ideale Norm denken, ohne sie begründend auf ein wahrhaft reales Sein zurückzuführen, auf allgemeine immanente Gesetze des Werdens und der Entwickelung.

Daher hat auch die Physik, als Wissenschaft von den materiell bedingten Gesetzen des empirisch Seienden, ein ideales Ziel, und die Ethik, als Wissenschaft von den geistig bedingten Gesetzen der practischen Zwecksetzung oder des Seinsollenden, eine reale Basis. Die idealen Momente der Physik bilden das Untersuchungsfeld der Mathematik, die ewig realen Grundlagen der Ethik stellen sich uns als das Forschungsgebiet der Metaphysik dar. Beide dienen zum Beweis für den tiefen Connex und die Wechselbeziehung aller menschlichen Wissenschaft. Die Mathematik, auf die idealen Verhältnisse in Raum und Zeit zurückgehend und sie als nothwendigen Gedankenbau ausgestaltend, bildet die Prämisse für die methodische Erforschung und das Verständniss der physicalischen und chemischen, der planetarischen und terrestrischen Entwickelungsgesetze. Die Metaphysik, auf die ewig realen Bedingungen alles Seins und Daseins, auf das Absolute und in sich Einheitliche, auf Gott und das Gesetz seines Wesens zurückgehend, bildet wiederum die nothwendige Prämisse für die Ethik oder die methodische Erforschung der Gesetze des Sollens, der auf die menschlich-sittliche Lebensgestaltung influirenden normativen Momente. Jeder ungekünstelte Verstand wird ohne Weiteres „das Sollen stets für etwas halten, das im Seienden bereits vorhanden ist." Sonst wäre es für einen consequenten Denker überhaupt mit der Sittlichkeit vorbei, sie wäre purer Schein, sobald sie kein Fundament im Seienden hat. Eine Metaphysik, die, richtig gestellt, zunächst die werdende Welt begreift, findet in dieser das Sollen und wird sich — wie neuerdings Dr. Kaftan der Herbart'schen Anschauung gegenüber schlagend durchgeführt hat (a. a. O. S. 48) — „des Geschäftes nicht erwehren können, es in seiner Eigenartigkeit in Betracht zu nehmen."

Immerhin ist aber in der Naturwissenschaft oder Physik das Interesse vorwaltend auf das real-Seiende und seine materiell bedingte Causation, in der Geisteswissenschaft oder Ethik auf das Seinsollende und seine ideal bedingte Motivation gerichtet. Dort ist das an sich Nothwendige in allem Geschehen, hier das für uns Nöthigende in aller Geschichte, dort der ursächliche Zusammenhang, hier die motivirte Zwecksetzung, dort die äussere Nothwendigkeit, hier die innere Freiheit der bestimmende und characteristische Gesichtspunkt. „Dadurch hebt sich das Ethische von dem Organischen ab, wird das Gesetz aus einem Naturgesetz zum ethischen, dass es zwar ebenso nothwendig ist wie jenes und jede Verletzung desselben sich sofort bestraft, dass es aber frei bejaht sein will. Das ist das Eigenthümliche des

sittlichen Phänomens, welches wir Sollen nennen, dass ein zwingendes Gesetz sich geltend macht, ohne zu zwingen" (Kaftan a. a. O. S. 70 f.).

Es mag als Zeichen creatürlicher Beschränktheit und menschlicher Unvollkommenheit angesehen werden, dass für uns und unsere Denkweise Physik und Ethik, Reales und Ideales, Sein und Sollen annoch getrennte oder unterschiedene Denk-Sphären sind. Aber ohne den Thatsachen unseres Bewusstseins zu nahe zu treten, können und dürfen wir sie nicht identificiren. Es hiesse das nichts anderes, als das absolute Wissen, die Domäne des göttlich Vollendeten, usurpiren und anticipiren. Es hiesse Einbildung, statt bescheidener Ausbildung unseres Wissens erreichen. Schranke und Maass sind die Bedingung soliden Wissens.

Bis zur Zeit der Vollendung aber, in welcher allerdings nach Schleiermacher's Ausdruck die Physik zur Ethik und die Ethik zur Physik werden soll, weil das Seinsollende dann auch als das in Wirklichkeit schon Seiende und umgekehrt gedacht werden muss, — bis dahin ist uns Staubgeborenen ein Gebiet des Wissens als sonderliche Gabe Gottes geschenkt, ein Gebiet, das gleichsam prophetisch das Ideal der Vollendung zu anticipiren und dasselbe vor unser ahnendes Auge und die künstlerisch gebärende Phantasie zu stellen bestimmt ist. Es ist das das Gebiet der Aesthetik, welche das Reale und Ideale zu verknüpfen und die schöne Durchdringung beider auf allgemein gültige Gesetze characteristischer Darstellungsform zurückzuführen hat. Aber auch sie, darin mit der Ethik verwandt, wird die theoretischen Gesetze zu bestimmten Kunstregeln für das sich individualisirende Leben auszubilden haben, wie andrerseits die Technik auf Grundlage der Physik die allgemein gültigen Naturgesetze dem menschlichen Lebensbedürfniss anzupassen und für dasselbe practisch zu verwerthen hat.

Ein weiterer Beweis dafür, dass in der gegenwärtigen Entwickelung unseres Erkenntnisslebens stets das Sein mit dem Sollen, das Reale mit dem Idealen, die Natur mit dem Geiste Hand in Hand gehen muss, lässt sich auch aus der encyclopädischen Stellung der Psychologie entnehmen. Wenn dieselbe als wissenschaftliche Erklärung der Seelenvorgänge sich nicht dem realen Boden entziehen und phantastisch werden soll, so wird sie die naturwissenschaftlichen, näher psychophysischen und physiologischen, resp. chemischen Bedingungen des empirischen Seelenlebens stets zu berücksichtigen und als Erfahrungs-Material für den Inductionsschluss zu verwerthen haben. Wenn sie andrer-

seits nicht die im Seelenleben vorkommenden Thatsachen der Ideenbildung und Normsetzung unerklärt lassen, wenn sie nicht durch falschen Empirismus oberflächlich und äusserlich werden will, so wird sie die inneren Erfahrungen geistigen Lebens beobachtend zu sammeln und zu einer Lehre von der persönlichen Characterentwickelung des Menschen deductiv auszugestalten haben. Wenn wir uns dabei den Sinn des Mill'schen Ausdrucks: Ethologie (resp. nach Bahnsen: Characterologie) vergegenwärtigen, so wäre die gesunde Psychologie wie als das Bindeglied zwischen Physik und Ethik, so als die Brücke zwischen Physiologie und Ethologie zu bezeichnen.

Doch es ist Zeit, nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen nunmehr genauer festzustellen, wie in dem Gesammtrahmen ethischer Geisteswissenschaft sich die theologische Ethik von der philosophischen unterscheidet.

Resultat:

§. 20. Alle menschliche Wissenschaft ist unter der Voraussetzung, dass der Welt selbst eine Logik immanent ist (§. 17), darauf gerichtet, die dem Universum innewohnenden Gesetze zu einem erkenntnissmässigen Gedankenbau zu gestalten. Auf der Voraussetzung der Logik als der formalen Denklehre ruht daher die allgemeine Möglichkeit wissenschaftlich materialer Denkarbeit.

Sofern sich die letztere auf die Erforschung der Entwickelungsgesetze des materiell bedingten Natur-Lebens bezieht, nennen wir sie Physik; sofern sie sich die Erforschung der Entwickelungsgesetze des geistig bedingten Person- oder Geschichts-Lebens zur Aufgabe macht, bezeichnen wir sie als Ethik im weitesten Sinne des Wortes.

In beiden Sphären, in der Natur- wie in der Geisteswissenschaft, ist mit der Untersuchung des real Seienden, sofern dasselbe ein Werdendes und sich Bewegendes ist, auch ein ideales Moment des Sollens oder des Normsetzens für zukünftige Entwickelung verbunden. Gleichwohl hat die Physik (auf der Grundlage der Mathematik) vorzugsweise die Gesetze des realen Seins, die Ethik (auf der Grundlage der Metaphysik) die Ge-

setze des idealen Sollens in ihrem Zusammenhange zu eruiren. Die Aesthetik hingegen soll das Reale als charactervolle Darstellungsform des Idealen ins Auge fassen und auf allgemeine Regeln der Schönheit zurückführen, während die Technik die allgemeinen Gesetze der Natur den speciellen Zwecken des menschlichen Lebensbedürfnisses dienstbar zu machen bestrebt ist.

Dass Sein und Sollen auch in der wissenschaftlich ethischen Untersuchung nie von einander getrennt werden dürfen, ergiebt sich namentlich aus der encyclopädischen Stellung der Psychologie, welche als wissenschaftliche Erklärung der Seelenvorgänge das Bindeglied zwischen Physik und Ethik, wie zwischen Physiologie und Ethologie bildet.

§. 21. Verhältniss der Theologie zur Philosophie, näher der theologischen Ethik zur Moralphilosophie. Falsche Entgegensetzung und falsche Vermischung beider. Der Unterschied des Ausgangspunktes und der Methode in der theologischen und philosophischen Moral. Die nothwendige Ergänzung beider zu tieferer Begründung christlicher Weltansicht.

„Die Philosophie, wenn sie (als Weltweisheit) bleibt was sie ist, vermag dem Christenthum philosophisch nicht gerecht zu werden; und in dem Maasse als es ihr gelingt, hört sie auf Philosophie zu sein und tritt hinüber in das Gebiet der Theologie". Dieser Satz in Frank's „System der christlichen Gewissheit" erscheint geeignet, von vorn herein Misstimmung zwischen beiden Lagern, dem theologischen und philosophischen zu erzeugen. Denn er involvirt den unrichtigen oder wenigstens missverständlichen Gedanken, dass es eine „christliche" Philosophie allemal nicht geben könne, ohne dass sie in das Arbeitsfeld und die Arbeitsweise der Theologie sich verirre.

Freilich wird diese auf Schleiermacher zurückzuführende principielle Entgegensetzung von Philosophie und Theologie ihr relatives Recht behaupten, wenn es gilt der bekannten Hegel'schen Vermischung beider Gebiete zu wehren, resp. die christliche Theologie davor zu bewahren, dass sie von der Philosophie verschlungen werde, oder die Philosophie davor zu schützen, dass sie nicht in Theologie ausarte. Beide Formen wissenschaftlichen Denkens, die philosophische und theologische, werden in dem Maasse genuin und gesund sich gestalten, als sie ihres Unterschiedes sich klar bewusstwerden, um sich gegenseitig zu ergänzen.

Darin aber scheint mir Rothe Schleiermacher gegenüber vollkommen Recht zu haben, dass der Unterschied nicht in dem Gegenstande: in dem Christenthum gegenüber der natürlichen Menschenvernunft — zu suchen sei. Denn es giebt eine „natürliche Theologie", wie wir sie z. B. auf dem Boden heidnisch religiöser Erkenntniss-Entwickelung in der vorchristlichen oder ausserchristlichen Sphäre zu suchen haben. Und es giebt eine „christliche Philosophie", wie sie uns dort entgegentritt, wo die philosophische Argumentationsweise getragen und durchdrungen ist von christlichem Geiste, wo sie das Christenthum als „Bestandtheil des gegenwärtigen Weltbewusstseins" — wie Frank selbst richtig bemerkt — anerkennt und zu wissenschaftlichem Verständniss bringt. Wie wir oben (§. 16) vom christlichen Staate reden konnten, ohne den Staat zu einer blossen Glaubensgemeinschaft zu machen, so können wir auch von einer christlichen Philosophie sprechen, ohne die Philosophie zu einer blossen Glaubenswissenschaft zu verengen. Innerhalb der christlichen Weltperiode giebt es so zu sagen kein Element des geistigen Lebens, welches nicht — bewusst oder unbewusst — mit ein Erzeugniss des Christenthums wäre, das nun einmal unläugbar als das Grundprincip der geschichtlichen Entwickelung unserer ganzen Culturentwickelung bezeichnet werden darf, auch wo „die Etiquette des Christlichen" (Rothe) nicht an ihrer Stirne zu lesen ist. In diesem Sinne steckt — cum grano salis verstanden — allerdings „das Christliche der neuen Welt im Blute".

Frank meint, darin mit v. Hofmann zusammenstimmend, dass die Philosophie nur mit einer ungelösten Zweifelfrage oder mit dem Nachweis des ungestillten Heils- und Wahrheitsbedürfnisses für den natürlichen Menschen ihre Arbeit schliessen könne. Und wo die Philosophie mit jener Frage schliesse, da setze die christliche Theologie mit der positiven Antwort ein. Denn nach dem Urtheile christlicher Erkenntniss könne durch die „rein intellectuellen Mittel" der Philosophie eine „Erhebung des natürlichen Bewusstseins auf die Stufe des christlichen" nicht zu Stande kommen. Denn „das Verständniss der geistlichen Objecte des christlichen Glaubens sei bedingt durch den vorangehenden Contact mit denselben auf dem Wege ethisch-christlicher Erfahrung". Daher könne die christliche Theologie sich den „desfallsigen Versuchen der Philosophie gegenüber nicht anders als skeptisch verhalten".

Allein, so wahr jene Behauptung von der Unfähigkeit der Philosophie, christliche Erfahrung und Glauben mit ihren Mitteln

zu bewirken sein mag, — die christliche Theologie befindet sich ja, wie wir oben gesehen (§. 17 u. 19) in derselben Lage. Auch sie vermag als Wissenschaft vom Christenthum nicht christlichen Glauben zu erzeugen oder „das natürliche Bewusstsein auf die Stufe des christlichen“ zu erheben. Und von der anderen Seite braucht dem Philosophen die christliche Gesinnung, wie sie aus dem erfahrungsmässigen Contact mit dem Heilsobject hervorgeht, keineswegs zu fehlen. Ja diese erfahrungsmässige ethisch-religiöse Berührung mit demselben erscheint auch für ihn nothwendig, wenn er anders eine christliche, d. h. das Christenthum mit philosophischen Erkenntnissmitteln richtig abschätzende und verwerthende Weltweisheit zu Wege bringen soll. Das hat neuerdings namentlich Frank gegenüber Dr. A. Carlblom in Dorpat in seiner geistvollen Abhandlung über „Theologie und Philosophie“ (Dorp. theol. Zeitschr. 1873 S. 214 ff.), schlagend nachgewiesen.

Es kommt, wie mir scheint, bei der klaren Grenzbestimmung zwischen beiden Gebieten nicht darauf an, den Gegensatz der subjectiven Gesinnung des theologischen und philosophischen Forschers, noch auch das Heterogene in den Untersuchungsobjecten selbst zu betonen. Denn es kann Theologen geben ohne ernste christliche Gesinnung und Philosophen mit tiefer christlicher Glaubenserfahrung. Und beide: der Philosoph, als Religionsphilosoph und der Theolog, als Dogmatiker, werden auch das Christenthum, die Religion des Heils als das ihnen vorliegende Untersuchungsfeld anerkennen müssen.

Der Unterschied liegt lediglich in dem Ausgangspunkt der Untersuchung und in der Methode der wissenschaftlichen Erforschung. Die Grundlage ist eine andere, das Ziel ein verschiedenes, daher auch der zwischen beiden liegende Weg (die Methode) nicht derselbe.

Während die Philosophie sich in den Mittelpunkt des humanen Weltbewusstseins stellt und von diesem universellen Gesichtspunkt ausgehend auch das Christenthum als Bestandtheil des Weltbewusstseins zu begreifen versucht, geht die Theologie von dem Mittelpunkt der im Glauben erfahrenen christlichen Offenbarungswahrheit, als einer gottgegebenen aus und sucht sich in den gegliederten Zusammenhang derselben zu vertiefen, um die innere Wahrheit des allseitig erforschten Glaubensobjects durch die erkenntnissmässige Erfassung ihrer Consequenz und einheitlichen Entwickelung zu erhärten. Während also die Philosophie den Weg von der Peripherie zum Centrum, geht die

Theologie den Weg vom Centrum zur Peripherie. Die Philosophie, an die allgemeinen Gesetze der Logik anknüpfend, muss auch die Religion nur als Folge denknothwendiger Prämissen, als ein Moment des Weltgesetzes zu erfassen bestrebt sein. Die Theologie, von den Urkunden christlicher Offenbarung ausgehend und die Tradition christlicher Kirche erforschend, versenkt sich in den erfahrungsmässig gewonnenen heilsgeschichtlichen Zusammenhang christlichen Glaubens, um auf kritischem und speculativem Wege den Nachweis zu liefern, dass das geoffenbarte Christenthum dem menschlichen Heilsbedürfniss entspricht und das Welträthsel zur Stillung des menschlichen Wahrheitsdurstes allein zu lösen vermag.

Eine gegnerische, feindselige Stellung braucht also zwischen beiden keineswegs einzutreten. Denn die Theologie muss als Wissenschaft dessen eingedenk bleiben, dass sie jene Formeln propädeutischer Geistesgymnastik, wie sie die Philosophie allein darzureichen vermag, nothwendig bedarf. Und die wahre Philosophie muss sich dessen bewusst bleiben, dass sie, in den Schranken menschlicher Erkenntniss sich bewegend, die Frage nach dem Absoluten (ebenso wie die nach der Entstehung und Ueberwindung des Bösen) nicht endgültig zu lösen und daher mit ihrer Logik eine Gewissheit des Heils und der das Gewissen befriedigenden Heilswahrheit nicht zu beschaffen vermag. Nur für den Fall träte eine gegenseitig misstrauende, skeptische oder gar feindlich exclusive Stellung zwischen beiden Disciplinen ein, wenn die Theologie, ihren Offenbarungs- und Erfahrungsboden verkennend und ihre speciellen Erkenntnissquellen (§. 18) verleugnend, sich als voraussetzungslose Weltweisheit geriren wollte; oder wenn die Philosophie, die Schranken der „reinen Vernunft“ kritiklos überspringend und ihre logisch-empirischen Erkenntnissquellen überschätzend, sich hochmüthig als Offenbarungswahrheit verherrlichen und ihren Erkenntnissinhalt dem Theologen als absolute Heilswahrheit octroyiren wollte. Wir könnten diesen Gedanken mit Carlblom (a. a. O. S. 223) auch so ausdrücken: dass eine „Reibung“ beider Gebiete nothwendig eintreten müsse, sobald „Seitens der christlichen Wahrheit, auf Grund ihrer Autorität allein, und nicht auf Grund vollzogener Denkbefreiung die Unterwerfung des philosophischen Princips unter das christliche gefordert, Seitens der Philosophie dagegen, auf Grund der Denkconsequenz, die Unterwerfung des christlichen unter sie in Anspruch genommen wird“. Bewusstsein der eigenen Schranke, wenn man will: gesunde Bornirtheit ist auch hier Be-

dingung des Friedens. Und je mehr sich die Erkenntniss Bahn bricht, dass Philosophie und Theologie zu gegenseitiger Ergänzung und Controle berufen sind, desto weniger wird ein pietistisches „noli me tangere“ gegenüber der Philosophie, und ein weltweises „odi profanum vulgus“ gegenüber der Theologie Raum gewinnen und sich geltend machen können.

Das Gesagte lässt sich ohne Weiteres auch auf das Verhältniss der theologischen zur philosophischen Ethik anwenden.

„Als theologische Disciplin können wir nur diejenige gelten lassen, welche sich entweder mit dem Ganzen oder irgend einem Ausschnitt des Lebenskreises beschäftigt, den die christliche Lebenserfahrung umschreibt und innerhalb dessen der Theologe als solcher seinen Standort zu nehmen hat“. Diesen, von Frank in dem genannten Werke tief begründeten Satz können wir freudig acceptiren, sobald wir auf die unterstrichenen Worte den Nachdruck legen. Denn inhaltlich genommen hat auch die philosophische Moral, sofern sie sich auf das Christenthum erstreckt, kein anderes Object als die theologische. Sie werden beide sich mit den Entwickelungsgesetzen des christlich-sittlichen Lebens zu beschäftigen Anlass und Nöthigung haben. Auch die philosophische Ethik wird heut zu Tage den „Kreis, den die christliche Lebenserfahrung beschreibt“, nicht ungestraft ignoriren können, ohne — wie das Tausende unter den sogenannt philosophisch Gebildeten allerdings zu thun sich gemüssigt sehen, — einen Anachronismus zu begehen oder eine wissenschaftliche Straussenpolitik zu befolgen. Denn das Christenthum ist nun einmal zu einem sittigenden Ferment für die gesammte moderne Culturentwickelung geworden und wir vermögen Humanität abgelöst vom Christenthum nicht mehr zu denken. Die philosophische Ethik Schleiermacher's ist mit deshalb eine so abstracte und ethnisirende geworden, weil er nach seinem Grundsatze schlechthiniger Trennung der Philosophie und Theologie gänzlich von dem Inhalt christlich-sittlicher Weltanschauung dabei abstrahirt. Es lässt sich heut zu Tage ohne Zurückgebliebenheit keine philosophische Ethik etwa auf rein platonischem oder aristotelischem Boden construiren. Wenigstens kritisch wird der Moralphilosoph sich mit der christlichen Weltansicht auseinanderzusetzen haben, muss also auf „das Ganze oder einen Ausschnitt des Lebenskreises“, den wir Christenthum nennen, nothwendig eingehen.

Aber der „Standort“, d. h. der Ausgangspunkt und

die gesammte ethische Argumentationsweise sind hier und dort, beim philosophischen und theologischen Ethiker allerdings gänzlich andere.

Setzen wir den günstigen Fall, dass der Moralphilosoph mit seiner Ueberzeugung ganz auf dem Boden christlicher Sittlichkeitsidee steht und ihre Consequenzen auch im practischen Leben für wahr ansieht und als wahr anerkennt, so wird er doch nicht vom Sittengesetz als einem geoffenbarten ausgehen oder das Heilsleben auf Grund erfahrener Gnade und Wiedergeburt darstellen dürfen. Der sittliche Bestand des „natürlichen Menschen" — wenn wir uns so theologisch ausdrücken dürfen — d. h. die allgemein humane Sittlichkeitsidee wird sein nothwendiger Ausgangspunkt sein. Nicht aus der Schrift, sondern vor dem Gewissen als der practischen Vernunft wird er dieselbe zu rechtfertigen haben. Nicht die kirchliche Tradition, sondern die allgemein menschlichen, natürlich gegebenen Gemeinschaftsgebilde und ihre Sitte wird das Regulativ seiner ethischen Deduction sein. Nicht die Heilserfahrung der Wiedergeborenen, sondern das moralische Bedürfniss des Menschen als solchen wird gleichsam die Entelechie seines systematischen Gebäudes bilden. Er baut auf der breiten Basis des universellen Weltgesetzes und wird höchstens, wenn er als christlicher Moralphilosoph seine wissenschaftliche Aufgabe erfasst, dieses Bauwerk, als in der christlichen Weltanschauung gekrönt, in sie als Spitze (pointe) auslaufend darstellen.

Der theologische Ethiker stellt sich aber von vorn herein in das Centrum christlichen Heilsglaubens mit dem Bewusstsein, dass er diesen Glauben nicht ohne die biblische Offenbarungsgrundlage und die kirchliche Ueberlieferung hat und als seinen inneren Besitz verwerthen oder zu wissenschaftlichem Ausdruck bringen kann (§. 18). Er macht sich damit keineswegs einer wissenschaftlichen Erschleichung schuldig. Denn er verlangt ja nicht von vorn herein die theoretisch-wissenschaftliche Anerkennung dieses Erfahrungsobjects von Seiten derer, welche diese Erfahrung vielleicht nicht gemacht oder von ihrer Wahrheit noch nicht überzeugt sind. Er begiebt sich nur, unangesehen ob die philosophische Welt ihn verlacht oder als sonderliches Phänomen achselzuckend betrachtet, in diesen Schacht, in diese Goldgrube der ihm zum Lebensbesitz gewordenen Heilswahrheit, sucht sich allseitig auf diesem ihm vertrauten Gebiete zu orientiren, alle Goldadern zu erforschen, das probehaltige Metall durch das Feuer sachgemässer Kritik zu läutern und als möglichst schlackenfreies

Gut zu Tage zu fördern. Ohne Bild: er sucht das specifisch Christliche nicht blos in seinem genetischen Zusammenhange erkenntnissmässig zu erfassen, sondern auch als das wahrhaft Humane, als die universelle, für die gesammte Menschheit gültige und schlechthin werthvolle Sittlichkeitsidee zu erweisen und zu rechtfertigen. Auch der theologische Ethiker wird dabei inductiv und deductiv verfahren dürfen, wie der Philosoph. Nur wird seine Induction aus den Erfahrungsmomenten christlicher Gemeinschaft und des in Christo begründeten Gottesreiches ihren Ausgangspunkt nehmen, während der Philosoph, in die weiten Sphären allgemein menschlichen Lebens und Denkens sich begebend, von dort aus sich den nächstliegenden Stoff für seinen Inductionsschluss sammelt. Die theologisch ethische Deduction wird in dem Centralgedanken christlichen Offenbarungsglaubens ihren Mittelbegriff und ihr heuristisches Princip finden, während der Moralphilosoph sein System aus einem möglichst allgemeinen, universell humanen, sittlichen Vernunftprincip zu deduciren versuchen wird.

Es liegt auf der Hand, dass bei dieser Verschiedenheit des Verfahrens beide Erforschungsweisen leicht mit einander collidiren können, obwohl sie zu gegenseitiger Ergänzung bestimmt sind.

Wenn der philosophische Moralist sich in vornehmer Selbstüberhebung blind macht gegen das Unzulängliche der allgemein menschlichen sittlichen Erkenntniss, so wird er nothwendig jedes Verständniss für das christliche Heilsleben verlieren müssen. Das mangelnde Verständniss wird sich in schroffe Opposition wandeln, wenn er dem pessimistischen Naturalismus huldigend, jede Erlangung eines auf dem Heilswege zu beschaffenden Zieles der wahren Sittlichkeit für unmöglich hält, oder wenn er umgekehrt, einem optimistischen Idealismus huldigend, den Menschen auch abgesehen vom Christenthum in seiner ethischen Selbstherrlichkeit und autonomen Majestät bewundert, also die Heilsnothwendigkeit und die Regenerationsbedingungen des natürlichen Menschen verkennt.

Auf der anderen Seite würde der theologische Ethiker der philosophischen Erfahrungswissenschaft zu seinem eigenen Schaden sich feindlich gegenüberstellen, wenn er in selbstzufriedener Weise und auf Grund einer als infallibel betrachteten göttlichen Auctorität sich den Gesetzen humaner Bildung entzieht, wenn er sich dessen enthoben glaubt, gemäss allgemein gültigen menschlichen Denkgesetzen sein christliches Erfahrungsgebiet oder den

sittlichen Offenbarungsgehalt der Schrift und Kirchenlehre zu rechtfertigen und zu begründen. Namentlich läuft der theologische Ethiker Gefahr, seinen Blick scheuklappenmässig zu verengen und den Dienst zu verkennen, den eine auf alle menschliche Lebensverhältnisse eingehende Empirie auch der christlichen Weltansicht darzubieten vermag. In der Furcht, fremdes Feuer auf seinen geheiligten Altar zu bringen, emancipirt er sich dann gegen die humane Bildung und verkennt, dass das weite Feld exacter Beobachtung der Thatsachen seiner dogmatischen und esoterischen Tendenz gegenüber ein gesundes Correctiv, eine nothwendige Controle darbietet.

Obwohl ich daher anerkennen muss, dass z. B. die von mir eingeschlagene Methode inductiver Untersuchung der allgemeinen und formalen Gesetze sittlicher Lebensbewegung in dem ersten Theile dieses Werkes mehr moralphilosophischer, als specifisch theologischer Natur ist, so glaube ich doch damit der christlichen Ethik in ihrer positiv theologischen Form einen nicht unwesentlichen propädeutischen Dienst geleistet zu haben, wie ich das in der Einleitung zum ersten Theile weiter ausgeführt habe (§. 17. 20). Es ist hier mit der That bewiesen, dass philosophische und theologische Untersuchung sich ebensowenig mit schelen Augen anzusehen brauchen als die empirische und systematische, die analytische und synthetische Form der Untersuchung.

Es können und sollen sich überhaupt philosophische und theologische Denkarbeit gegenseitig die Hand reichen. Auf dem Gebiete der Erforschung der sittlichen Probleme wird der christliche Theologe dessen eingedenk bleiben müssen, dass er fortwährend mit den von der Philosophie geschliffenen Waffen der Kritik, der logisch-formalen Erkenntnissmethode zu operiren, sein Terrain zu behaupten und seine Schlachten zu schlagen hat, wenn er anders geistig einen Sieg erringen und bei den gebildeten Zeitgenossen sich Gehör schaffen will. Und der Moralphilosoph wird sich sagen müssen, dass ohne die fermentative, Jahrtausende lange Arbeit des Christenthums der Menschengeist noch jetzt in exclusiver Barbarei versunken wäre und dass der Freiheits- und Humanitätsgedanke ein schlechthin ungelöstes Problem bliebe, ohne die grosse, in Christo gipfelnde Offenbarung des Göttlichen und unserer gemeinsamen Gotteskindschaft in ihm. Eine unbefriedigte, sich selbst aushöhlende, keine einzige positiv-sittliche Norm mehr bewahrende Skepsis wäre das Resultat einer schlechthin entchristlichten Moralphilosophie.

Dass also, wie Wuttke sagt, im Hinblick auf das Verhältniss der theologischen Ethik zur Philosophie der „neuen Zeit ein gründliches Misstrauen noth thue“, vermag ich meinerseits nicht zuzugestehen. Denn das Misstrauen stellt sich von vornherein jenem Postulat entgegen, welches derselbe Ethiker doch anerkennt, indem er die „Durchdringung der Theologie mit gereifter philosophischer Gedankenarbeit zu ihrer wissenschaftlichen Vollendung“ fordert. Dabei braucht die theologische Sittenlehre sich keineswegs „in characterloser Selbstvergessenheit an das erste beste, zeitweise glänzende philosophische System wegzuwerfen“. Nicht das schmiegsame Eingehen in die beschleunigten Wandelgestaltungen der Tagesphilosophien kennzeichnet die Würde moraltheologischer Denkthätigkeit, wohl aber die neidlose Anerkennung der Gaben und formalen Erkenntnissmittel, welche nur ein in philosophischer Zucht geübter Geist zu gebrauchen und zu handhaben versteht. Das Misstrauen erzeugt nie ruhige, sachliche Kritik. Alles zu prüfen und das Gute zu behalten ist ein Zeugniss gesunden und vorurtheilsfreien wissenschaftlichen Sinnes.

Resultat:

§. 21. Wie Theologie und Philosophie bei richtiger, methodischer Grenzregulirung beider Forschungsgebiete keineswegs in einen feindlich exclusiven Gegensatz zu treten brauchen, noch auch mit einander identificirt und vermischt werden dürfen, so wird auch das Verhältniss der theologischen Ethik zur Moralphilosophie in dem Maasse normal sich gestalten, als bei aller Verwandtschaft des Objectes die Verschiedenheit der Aufgabe und Methode auf gegenseitige Ergänzung hinweist.

Die Moralphilosophie, auch wo sie von christlichem Geiste durchdrungen ist, nimmt doch von dem allgemein humanen Bewusstsein und dem universellen Weltgesetz ihren Ausgangspunkt, um von da aus ein wissenschaftliches Verständniss wo möglich auch für das Christenthum und seine besondere Sittlichkeitsidee zu gewinnen. Die theologische Ethik versenkt sich auf Grund biblischer For-

schung und kirchlicher Bekenntnissgemeinschaft in den Mittelpunkt christlichen Glaubens, um von dem erfahrungsmässigen Thatbestande des Heilslebens aus die Reichsgesetze christlich sittlicher Entwickelung in ihrer Wahrheit und Gemeingültigkeit zu erweisen.

In dem Maasse als die philosophische Moral sich dem Verständniss der christlichen Sittlichkeitsidee sei es in naturalistisch-pessimistischer, sei es in idealistisch-optimistischer Selbstgenugsamkeit entfremdet, oder die theologische Ethik in dem stolzen Bewusstsein einer fertigen und abstracten Offenbarungsauctorität sich von der Zucht philosophischer Denkarbeit emancipirt, wird auch ein scharfer Gegensatz zwischen philosophischer und theologischer Ethik unvermeidlich sein. Eine heilsame gegenseitige Ergänzung und Förderung beider Disciplinen wird nur dann sich realisiren, wenn der Moraltheolog sich dessen bewusst ist, dass ihm ohne die philosophisch-propädeutische Geistesgymnastik eine wissenschaftliche Rechtfertigung der christlich sittlichen Weltanschauung nicht gelingen kann, und der Moralphilosoph dessen eingedenk bleibt, dass ohne Verständniss des positiven Christenthums seine systematische Denkarbeit mit einem ungelösten Problem endigen und in eine unfruchtbare Skepsis auslaufen muss.

§. 22. Die Stellung der christlichen Sittenlehre und ihrer wissenschaftlichen Begründungsform zu den übrigen theologischen Disciplinen. Verhältniss zur biblisch-historischen, systematischen und practischen Theologie, resp zur christlichen Pädagogik. Die nähere Verwandtschaft mit der Apologetik und Polemik. Unmöglichkeit eines „Systems christlicher Gewissheit“ als gesonderter Disciplin neben der Dogmatik und christlichen Socialethik.

Die immer noch brennende Streitfrage über die innere Gliederung der Theologie als christlicher Glaubens- oder Religionswissenschaft werden wir hier nicht zu entscheiden haben. Ob man eine Zwei-, Drei- oder Viertheilung annimmt, ob man sie als historische und systematische Theologie unterscheidet, ob man die practische Theologie als dritten gesonderten Theil abzweigt, ob man in der historischen noch eine exegetisch-biblische Unterabtheilung macht, ist für die encyclopädische Stel-

lung der Ethik irrelevant. Die Ethik gehört jedenfalls zur systematischen Theologie; darüber besteht nirgends ein Zweifel. Die systematische Theologie hat aber das Gesammtgebiet christlicher Heilslehre in seinem inneren Zusammenhange darzustellen und als in sich geschlossene Wahrheit zu deduciren (§. 17).

Selbstverständlich bilden die historischen Disciplinen, welche es mit den Urkunden und dem allmäligen Werden der christlichen Religion zu thun haben, die Basis und Voraussetzung der systematischen Gliederung und Rechtfertigung christlicher Heilswahrheit. Je nachdem diese historische Untersuchung sich auf die Heilsgeschichte oder Kirchengeschichte wendet, je nachdem man also heilsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Entwickelung des Reiches Gottes auf Erden unterscheidet, wird man auch innerhalb der historischen Theologie die biblisch-exegetische von der kirchengeschichtlichen Untersuchung abgrenzen. Obwohl beide Gebiete sich nicht von einander scheiden oder absolut begrenzen lassen, so empfiehlt sich doch jene unterscheidende Gliederung, sofern die Schrift als Urkunde der Heilsgeschichte von allen menschlichen Zeugnissen in der Geschichte der Heilsaneignung specifisch sich unterscheiden lässt. Nur für denjenigen Theologen, welcher die Schrift und die in ihr bezeugte wunderbare Heils- und Offenbarungsgeschichte der kirchengeschichtlichen Entwickelung vollkommen gleichstellt, aber eben damit aufhört den positiv göttlichen Boden des Christenthums anzuerkennen, fällt die biblische und historische Theologie schlechthin zusammen. Wird jedoch, wie wir oben bereits (§. 18) gethan, die Schrift als specifische, normative Quelle für das kirchliche Christenthum anerkannt, so ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass die wissenschaftliche (d. h. kritische und exegetische) Schrifterforschung, wie sie in der „biblischen Theologie" als der quellenmässigen Darlegung des fortschreitenden Lehrinhalts der Offenbarung gipfelt, die grundlegende Basis für alle historischen und systematischen Disciplinen christlicher Religionswissenschaft bildet.

Die historischen Disciplinen werden insbesondere die Entwickelung des Gemeinglaubens der Christenheit, wie derselbe sich auf Grund der Schrift im Bekenntniss (Dogma), im Cultus, in der Verfassung und in dem Gesammtleben der Kirche innerhalb der Welt- und Völkergeschichte allmälig ausgestaltet hat, zu wissenschaftlicher Erkenntniss zu bringen haben. Wie die biblische Theologie in den exegetischen, so bildet die Symbolik,

als die comparative quellenmässige Darstellung der verschiedenen Confessionslehren, in den kirchenhistorischen Disciplinen den Höhepunkt, mit welchem dieselben an die systematischen Fächer angrenzen und das gewonnene Resultat christlicher Glaubensentwickelung dem systematisirenden Denken zu weiterer Verarbeitung und wissenschaftlicher Rechtfertigung übergeben. Lediglich verwirrend ist es, wenn man, wie Rothe will, die Dogmatik, die Haupt- und Centraldisciplin systematischer Theologie, oder auch, wie Schleiermacher will, die Apologetik (resp. Polemik) in die kirchenhistorischen Fächer hineinrubricirt. Obwohl alle systematische Geistesarbeit auf historischem Boden erwachsen muss und sich ohne Kenntniss des bisher Geleisteten nicht sachgemäss und wirkungsvoll gestalten kann, so ist diese Arbeit selbst doch von aller historischen Untersuchung insofern zu unterscheiden, als es sich bei der letzteren um kritische Feststellung eines gegebenen Thatbestandes handelt, bei ersterer die principielle Rechtfertigung eines idealen Wahrheitsgehaltes erstrebt wird.

Namentlich Rothe gegenüber haben wir unsere Auffassung näher zu begründen, da er der theologischen Ethik ausschliesslich die Würde einer systematischen Disciplin vindicirt, weil sie allein das christlich religiöse Bewusstsein „speculativ", aus Einem Centralprincip heraus mit absoluter und universeller Gültigkeit deduciren soll, während die Dogmatik lediglich die „Zusammenfassung der kirchlich gegebenen Dogmen zu einem abgeschlossenen Dogmensystem" durchzuführen habe. So, meint Rothe, wäre es allein möglich, Dogmatik und Ethik scharf abzugrenzen, während der Unterschied sich nicht „klar machen lasse, so lange er in dem Gegenstande beider Disciplinen gesucht werde."

Rothe bewegt sich hier zunächst in einem eigenthümlichen Selbstwiderspruch. Wenn er die Dogmatik als „System" kirchlicher Lehre anerkennt, so kann er sie unmöglich als „Disciplin der historischen Theologie" bezeichnen. Denn nach seinen eigenen Prämissen besteht die systematische Geistesarbeit eben darin, von Einem Grundgedanken aus das Ganze in seinem wohlgegliederten und innerlich berechtigten Zusammenhange zu erfassen. Gerade bei Rothe, d. h. bei der Voraussetzung des schlechthin identischen Objectes der Glaubens- und Sittenlehre verwischt sich der klare Unterschied zwischen Dogmatik und Ethik, da ja nach ihm die Ethik das christliche Glaubensbewusstsein so darzustellen hat, wie es nicht blos in dem Einzelnen, sondern auch

„in der Gemeinschaft“ lebt. Aber freilich sind ihm die christlichsittliche Gemeinschaft und die christliche Kirche nicht sich deckende Begriffe. Und hier liegt der eigentliche Grund für seine Scheu vor einer Zusammenschweissung beider systematischen Wissenschaften der Theologie. Da nach Rothe „die Kirche nicht die vollendete Form christlicher Gemeinschaft ist, so gehört gerade auch dieses: dass ihre (der Kirche) Entwickelung zugleich ihre allmälige Wiederauflösung ist, mit zur Normalität ihres Zustandes.“ Mit anderen Worten: wie die Kirche in das sittliche Gemeinwesen (bei Rothe bekanntlich der „vollendete Staat“) sich „auflösen“ muss, so soll die Dogmatik, als die Wissenschaft von der kirchlichen Lehre, in die Ethik, als die Wissenschaft von den allgemein gültigen sittlichen Lebenswahrheiten aufgehen, aufgehoben werden. Damit wäre denn der erste Schritt zur Aufhebung des Dogma's, der ganzen christlichen Glaubensmetaphysik in die Moral, in eine bürgerlich-sittliche Humanitätsreligion gethan. Die Dogmatik wäre christlich-theologische Paläontologie und nur die Ethik befreite das christliche Bewusstsein aus dem petrificirten Zustande zur Lebensfähigkeit!

Wir haben schon bei der näheren Verhältnissbestimmung von Religion und Moral (§. 4. 8. 12. 16) gesehen, wie unmöglich und sachwidrig solch eine Unterscheidung und Abtrennung beider Forschungsgebiete ist. Es hiesse die Moral lahm legen und ihr als christlicher die Lebensader unterbinden, wollten wir sie von der kirchlichen Glaubenswahrheit emancipiren. Auch Rothe gelingt das nicht, da er doch alle religiösen und metaphysischen Glaubenswahrheiten nach seiner speculativen Methode in die Ethik hineinarbeitet. Es hat nur den für die Allgemeingültigkeit seiner Resultate precären Vortheil, dass diese Wahrheiten sich rein subjectivistisch gestalten und dem von ihm selbst gestellten Postulate: dem christlichen Gemeinschaftsbewusstsein zu entsprechen, — keineswegs gerecht werden. Ausserdem wird aber die gesammte Dogmatik, die ganze christliche Metaphysik, doch in die Ethik hinüberescamotirt und eben dadurch die von uns früher gerügte Grenzverwischung verschuldet.

Dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch schlägt aber Rothe direct ins Angesicht, wenn er die dogmatische Geistesarbeit, die doch das Specifische aller synthetisch-deductiven Gedankenentwickelung ist, der Kategorie der „Systembildung“ entnimmt. Bezeichnet man doch in allen Gebieten des Wissens — in der Jurisprudenz, wie in der Philosophie, in der Naturbetrachtung wie in der Geschichtserforschung — mit dem „Dogmatischen“

das eigentlich deductive Verfahren, und hat man nicht seit Kant sich daran gewöhnt, mit dem Namen des „Dogmatismus" oder des „Dogmatisirens" diejenige Richtung zu bezeichnen, welche mit Umgehung oder Ignorirung des empirischen und kritischen Verfahrens, mit Geringschätzung der Analyse des Gegebenen Alles synthetisch und a priori festzustellen und systematisch zu deduciren sucht?

Indem wir uns vor der Gefahr des Dogmatismus durch eine tiefere, organische Verhältnissbestimmung der historisch-kritischen und systematisch-deductiven theologischen Disciplinen zu hüten suchen, werden wir nach dem in §. 17 Ausgeführten nicht umhin können, der systematischen Geistesarbeit insofern die Palme zu reichen, als sie dazu berufen ist, das eigentliche Hauptziel alles Wissens: die in sich zusammenstimmende Erfassung und Rechtfertigung der inneren Wahrheit und Consequenz eines ganzen Forschungsgebietes, annähernd zu erreichen.

Hülfsdisciplinen für diese Hauptarbeit innerhalb der Theologie sind die Apologetik und Polemik; die Hauptarbeit selbst wird in sich ergänzender Theilung geleistet von der Dogmatik und Ethik.

Hülfsdisciplinen der systematischen Theologie nennen wir die Apologetik und Polemik, weil beide die systematische Zusammenfassung der christlichen Glaubenslehre nicht erst zu erzeugen oder herzustellen haben, sondern auf Grund des biblisch und kirchlich Festgestellten die Wahrheit derselben gegenüber dem Widerspruch von Aussen und Innen zu schützen und zu rechtfertigen haben. Sie knüpfen also an das historisch Gegebene an und suchen das geoffenbarte und kirchlich entwickelte Christenthum entweder in seinem Verhältniss zum natürlich-humanen, antichristlich-heidnischen Bewusstsein (die Apologetik) oder in seinem Gegensatz zur häretisch-entwickelten und antikirchlichen Ausgestaltung und Ausartung des Glaubens (Polemik) mit wissenschaftlichen Schutz- und Trutzwaffen zu vertheidigen. Es kann dieses apologetische und polemische Material selbstverständlich auch innerhalb des Systemes selbst durch antithetisch-dialectische Beweisführung ins Auge gefasst und berücksichtigt werden. Aber bei dem vorzugsweise thetischen Character des deductiven Nachweises käme doch ein heterogenes, den Ueberblick der systematischen Gedankenentwickelung störendes Moment hinein, welches nur in Rücksicht auf die acade-

mische Lehrpraxis innerhalb des Systems berücksichtigt zu werden ein relatives Recht hat.

Neben der Apologetik und Polemik, wie man neuerdings gewollt hat (Frank), ein besonderes „System christlicher Gewissheit“ als einen integrirenden Bestandtheil der systematischen Theologie, oder eine propädeutische Hülfswissenschaft der Dogmatik und Ethik anzuerkennen, fühle ich mich schlechterdings ausser Stande.

Schon der Ausdruck „System der Gewissheit“ scheint uns einen inneren Widerspruch zu involviren. Denn die „Gewissheit“ ist ein innerer Zustand, der zwar als solcher wohl einer psychologisch-ethischen Analyse fähig ist, aber keinen zu systematisirenden Inhalt hat. Will man aber den Genitiv in dem Gesammtbegriff „System der Gewissheit“ so fassen, dass es sich um systematische Darstellung dessen handelt, was dem Christen im Glauben gewiss geworden, so vermag ich den Unterschied solcher Darlegung von der Dogmatik und Ethik nicht zu fassen. Denn die Glaubensgewissheit in ihrem sachlich gegliederten Zusammenhange wissenschaftlich zu rechtfertigen, ist ja die specifische Aufgabe dieser systematischen Hauptdisciplinen, namentlich der Ethik. Frank's Darlegung der Art und Weise, in welcher „das System der Gewissheit von der Wiedergeburt und Bekehrung im Unterschied von der Dogmatik zu handeln habe“ (S. 95 ff.) ist gerade der Erweis, dass in dieser Hinsicht betrachtet jenes System ganz und gar ethisch gefärbt ist. Denn es geht nicht bloss von einer Gewissheit des christlichen Gewissens aus, sondern bedarf auch für seine Durchführung fort und fort dogmatischer und namentlich ethischer Lehrsätze, die ohne wissenschaftliche Erschleichung hier ebensowenig wie in den sogenannten „Prolegomenen“ zur Dogmatik und Ethik vorausgenommen werden dürfen. Wenn die Wiedergeburt als „Umwandlung unseres ganzen sittlichen Wesens“ (S. 97) die Grundlage der „gesammten christlichen Gewissheit“ bilden soll, so liegt doch auf der Hand, dass diese eben in der systematischen Durchführung des „gesammten christlichen Heilslebens“ erst zum wissenschaftlichen Ausdruck gelangen kann. Der Fehler, den die gewöhnlichen Prolegomenen begehen: eine Menge apologetischen und polemischen Stoffes auf Grund anticipirter, und erst im System selbst verständlicher Begriffe im Voraus zu verarbeiten, erscheint in solch einem „System christlicher Gewissheit“ zu colossalem Maasstabe herangewachsen, gleichsam in hypertrophischer Eigenart. Dabei verkenne ich keineswegs, dass die genannte

Arbeit selbst als geistvoller Versuch die grösste Anerkennung verdient. Nicht bloss negativ, sofern sie uns eine Warnung darbietet vor einseitiger Ausgestaltung der „Prolegomenen" zu unerlaubter Fülle und Scheinselbstständigkeit. Auch positiv ist sie, wie wir oben schon sahen (§. 17), ein höchst werthvoller Beitrag zur christlich-theologischen Erkenntnisstheorie. Ausserdem enthält sie ein reiches apologetisches Material, in geistvoll-origineller, wenn auch etwas zu abstracter Darstellungsform, ein Material, welches aber erst im Zusammenhange eines vollständigen „Systems der Apologetik" (Delitzsch) seine sachgemässe Verwerthung und sein richtiges Verständniss, ja seinen einzigen wissenschaftlichen Halt gewinnen kann.

Was aber jene tiefen erkenntnisstheoretischen Deductionen betrifft, so bilden sie meiner Meinung nach gar kein eigenes „System", da sie auf den Inhalt des christlichen Glaubens noch gar nicht eingehen. Sie enthalten vielmehr eine formale theologische Propädeutik, welche entweder nach ihrer allgemeinen Seite in der Einleitung zur theologischen Encyclopädie oder nach ihren speciellen Momenten (wie Darlegung der deductiven Erkenntnissform) in den grundlegenden Prolegomenen zu den systematischen Fächern behandelt sein will. Denn die ganze Theologie soll ja die unmittelbare christliche Glaubensgewissheit, wie Frank selbst zugestehen muss, zu vermittelter und begrifflicher Gewissheit bringen, und deshalb gehört diese Untersuchung in die theologische Encyclopädie oder Wissenschaftslehre. Sofern aber die christliche Glaubensgewissheit einer inhaltlich systematischen Reproduction und Selbstrechtfertigung fähig und bedürftig ist, gehört diese formale Voruntersuchung recht eigentlich in die Prolegomenen der Dogmatik und Ethik.

Dass die formal grundlegende Voruntersuchung in beiden systematischen Hauptdisciplinen einen verschiedenen Character wird annehmen müssen, ergiebt sich aus dem wissenschaftlich-encyclopädischen Verhältniss der Dogmatik und Ethik selbst. Inhaltlich haben wir das ihnen obliegende Untersuchungsfeld bereits abgegrenzt (§. 12. 16). Hier handelt es sich nur noch um das verschiedene methodische Verfahren und den principiellen Ausgangspunkt beider.

Die theologische Dogmatik, darin der philosophischen Metaphysik parallel laufend, wird sich, zur Begründung unserer Heilsgemeinschaft mit Gott, in das Absolute nach christlicher Grundanschauung zu vertiefen und dasselbe als die einzige Causalität unseres Heils, unserer Versöhnung mit Gott darzulegen

haben. Daher auch in den Prolegomenen die christliche Religions- und Offenbarungs-Idee inhaltlich, als sachliche Substruction der Dogmatik, und die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniss und Reproduction der Offenbarungswahrheit formal, als Methodik für die systematische Gestaltung derselben, entwickelt werden muss. Die theologische Ethik, darin der philosophischen Psychologie und Phänomenologie parallel gehend, wird sich, zur Begründung unseres Heilslebens im Reiche Gottes, in das innere Wesen des Menschen nach christlicher Grundanschauung zu versenken und die Wiedergeburt des alten Menschen als die nothwendige Prämisse aller sittlichen Lebensbethätigung zu erfassen haben. Daher auch in den Prolegomenen die christliche Sittlichkeitsidee inhaltlich, als Object der Ethik, zur sachlichen Substruction des Systems, und methodologisch die Form der Erkenntniss christlich-sittlicher Erfahrung als logische Propädeutik beleuchtet sein will. Dogmatik und Ethik ergänzen sich also wie christliche Theologie und Anthropologie, und haben, zum Zeugniss ihrer innigen Wechselbeziehung, die Person Christi zu ihrem theanthropologischen Centrum. Nur dass dieselbe dort (in der Dogmatik) als die persönliche gottmenschliche Verkörperung der ein für allemal geschehenen und universell gültigen Versöhnung, hier (in der Ethik) als die urbildliche, fort und fort wirksame, persönlich gottmenschliche Realisirung des Guten, oder als die Heiligungsquelle für jedes menschliche Individuum im Reiche Gottes auf Erden betrachtet wird.

Deshalb ist es auch irreführend, Dogmatik und Ethik in methodologischer Hinsicht so unterscheiden zu wollen (Martensen), dass jene ätiologisch, diese eschatologisch sich gliedert. Denn in der Dogmatik ist Gott in Christo, als Urcausalität unseres Heilsverhältnisses, zugleich das Ziel und die Vollendung alles Sehnens, das A und das O, der Anfang und das Ende. Und in der christlichen Ethik ist Gott in Christo als der Ursprungspunkt der beginnenden, keimartigen Momente inneren Heilslebens vor Allem zum Verständniss zu bringen, wenn man nicht in eudämonistischer Weise (wogegen Martensen mit Recht protestirt) das zu erlangende Gut der Glückseligkeit zum sittlichen Hauptmotiv erheben will. Daher wird auch die Ethik nicht die Güterlehre, oder das „höchste Gut", sondern das sittliche Postulat, die Pflichtenlehre oder besser die Lehre vom Gesetz als dem normativen Gotteswillen dem sündlichen Eigenwillen des alten Wesens vor Allem entgegenzustellen haben,

damit das sittliche Elend und die Regenerationsbedürftigkeit des natürlichen Menschen als die nothwendigen Prämissen für den Anfang und die Begründung des Heilslebens in Christo anerkannt werde. —

Was nun endlich das Verhältniss der theologischen Ethik zur practischen Theologie anlangt, so haben wir inhaltlich beide Gebiete schon oben (§. 16, S. 279 ff.) abzugrenzen versucht. In formeller Hinsicht erscheint es aber fast noch schwieriger, die ethische und practische Disciplin der Theologie zu sondern, sobald man — wie die ganze neuere Zeit dazu tendirt — auch die letztere als „systematische" zu characterisiren sucht. Nicht bloss „Systeme" der practischen Theologie sind gegenwärtig an der Tagesordnung, sondern man führt auch die christliche Pädagogik als „System der christlich kirchlichen Katechetik" aus.

Freilich hat Zezschwitz selbst in seinem betreffenden grossen Werk, aus Scheu vor Vermischung der practischen Disciplin mit der ethischen, den Rath gegeben (I., S. 31), man solle die letztere nicht als ein Glied im Organismus der „systematischen" Theologie ansehen, sondern diese selbst lieber als „speculative" bezeichnen. Denn das „Systematische" beziehe sich bloss auf die „Form" der Anordnung, wie dieselbe auch anderswo, z. B. in der wissenschaftlich gegliederten practischen Theologie vorkomme und unumgänglich sei; die Speculation bezeichne aber das eigentlich deductive Verfahren. Diese auch von Liebner, Rothe u. A. vertretene Ansicht erscheint aber insofern bedenklich, als der Terminus „speculativ" meist nach hergebrachtem Sprachgebrauch das aprioristische Verfahren involvirt, welches doch auch Zezschwitz für die theologische Ethik und Dogmatik nicht befürworten will. Die eigentlich systematisirende Thätigkeit (§. 17) vollzieht sich in der Ethik deductiv, von einem bestimmten Materialprincip ausgehend; die practische Theologie, soweit sie als „System" sich gestaltet — was ich jedenfalls als missverständliche Bezeichnung glaube ansehen zu müssen — hat ein relatives Recht auf diesen Namen nur insofern als sie ihren Stoff nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten zu ordnen und der Idee der Kirche gemäss zu gliedern hat.

Als Theorie der Lebensfunctionen der Kirche mag die practische Theologie immerhin „den krönenden Abschluss" dieser Gesammtwissenschaft bilden. Aber ihre Wurzeln müssen sich, wenn sie nicht empiristisch verkümmern oder zu einer blossen pastoralen „Standesmoral" oder „Ethica pastoralis" (Quenstedt)

werden will, in die grundlegende systematische Disciplin der theologischen Sittenlehre einsenken. Dadurch wird die practische Theologie keineswegs zu einem „Anhängsel der Moral." Diese Gefahr droht eher, wenn man sie fälschlich zu verselbständigen sucht, indem man der Ethik das Personalchristenthum, der practischen Theologie das kirchliche Leben als Object der Untersuchung zuweist. Die wahre practische Theologie ist vielmehr eine reife Frucht jener gesund christlichen Ethik, welche das Reich Gottes oder die Kirche als den realen geistlichen Lebensorganismus auf Erden zum Mittelpunkt ihres deductiven Nachweises macht.

Man müsse — meint Zezschwitz (a. a. O. S. 29) — „das Handeln der Kirche als das Princip (?) der practischen Theologie" anerkennen „im Unterschied von der Ethik, die es mit dem Handeln des Glaubens oder des christlichen Subjectes zu thun hat." Dass diese Unterscheidung gegenüber einer socialethischsn Auffassung, wie ich sie allseitig zu rechtfertigen gesucht, hinfällig wird, liegt auf der Hand. Zezschwitz wird selbst nicht geneigt sein, von seinem Standpunkt aus (etwa wie Palmer es thut) die Idee der Kirche und des kirchlichen Lebens von der Sphäre des Glaubens- und Heilslebens des Christen auszuschliessen. Die Ethik wäre unter jener Voraussetzung keine Vorarbeit für die practische Theologie, sondern eine Gefahr für die Existenz und Berechtigung der letzteren. Denn wenn der Christ als gläubiges Einzelsubject in seinem Handeln vollständig erfasst und zum Verständniss gebracht werden könnte, so bedürfte er ja zu seiner sittlichen Lebensbethätigung nicht der kirchlichen Gemeinschaft.

Die Sache wird, wie mir scheint, nur dann klar, wenn wir die practische Theologie mit Schleiermacher, Rosenkranz u. A. als die concrete Einigung der historischen und systematischen (speculativen) für die kirchliche Gegenwart auffassen. Da können wir uns auch mit Zezschwitz vollkommen einverstanden erklären, wenn er die wissenschaftliche Erfassung der gegenwärtigen Kirchenbildung und Leitung zugleich als Basis für die normale Ausgestaltung der Kirche der Zukunft ansieht. „Indem die practische Theologie die Theorie der Bethätigung der Kirche nach Maassgabe der Erkenntniss ihrer Idee und unter den historischen Vorbedingungen darstellt, kommt in ihr allemal die Frucht der Vergangenheit für die unmittelbare Gegenwart zur Erscheinung, zugleich als Grundlage der Fortbildung der Kirche in der Zukunft." So ist die practische Theologie „die

Theorie der fort und fort in Wirklichkeit umzusetzenden Idee der Kirche auf Grund der geschichtlichen Erscheinung."

Daher lässt es sich eben nicht als ein „überwundener Standpunkt" bezeichnen, wenn man „die practische Theologie auf die Ethik zurückzuführen" sucht, obwohl ich den desfallsigen Versuch Ebrard's nicht rechtfertigen will, weil ihm der kirchliche Gesichtspunkt fehlt und er die Eigenart und das Recht der practisch-theologischen Disciplinen antastet.

Die ethische Deduction sucht in systematischer Form die für alle Zeiten giltige Idee des wahren kirchlichen Christenthums gleichsam für die absolute oder „ewige" Gegenwart wissenschaftlich zu rechtfertigen. Die practische Theologie sucht dieselbe auf die wirkliche, empirische Gegenwart des kirchlichen Lebens anzuwenden und die Maximen für eine ihr entsprechende Kirchenleitung und Kirchenfortbildung zu entnehmen. Mag man dann immerhin, wie zuerst Harnack in seiner noch jetzt bedeutsamen Schrift (de theologia practica recte definienda et adornanda. Dorp. 1847) befürwortete, diese wissenschaftlich geordnete Beleuchtung der kirchlichen Praxis ein „System" nennen. Eine andere Bedeutung hat das Wort hier jedenfalls als in den eigentlich sogenannten systematischen Disciplinen der Theologie, in der Dogmatik und Ethik. Hier bezeichnet das Wort jene wissenschaftliche Erkenntniss- und Begründungsform, welche den Höhepunkt theoretisch-idealer Gedankenentwickelung bildet, indem aus Einem sachlichen Grundgedanken das gegliederte Ganze herausconstruirt und deducirt wird. Dort meint man damit nur das Resultat jener anordnenden Thätigkeit des Geistes, welche auch die gegenwärtige kirchliche Lebensbethätigung nach einem klaren Eintheilungsgrunde in das Licht einer geschlossenen Theorie stellen und demgemäss kritisch beleuchten, emendiren und regeln will.

Wir können das beispielsweise an der Special-Disciplin der Katechetik wahrnehmen, welche Zezschwitz zu dem Range einer christlich-kirchlichen Pädagogik oder Erziehlehre hinaufgehoben zu haben das Verdienst hat. Von einem „System" im Sinne der Moraltheologie oder Glaubenslehre finden wir hier nichts. Die kirchliche Erziehung und der kirchliche Unterricht nach Stoff und Methode werden historisch und sachlich beleuchtet, und für die gegenwärtige christliche Praxis die Normen aufgestellt und begründet. Die Voraussetzung dafür ist durchgehends die christlich-kirchliche Weltanschauung, wie sie doch nur in der Ethik auf Grund der Dogmatik als wissenschaftlich-idealer Ge-

dankenbau sich gestaltet. Die christliche Socialethik wird daher nicht blos dazu geeignet, sondern insbesondere dazu berufen sein, wie für christliche Pädagogik, so für die gesammte practische Theologie die ewig gültigen principiellen Gesichtspunkte festzustellen, deren Anwendung auf die concrete Gegenwart im Anschluss an das geschichtlich Gewordene die practische Theologie theoretisch zu begründen hat. In welchem Maasse die systematische Geistesarbeit des theologischen Ethikers von der anordnenden Theorie des practischen Theologen sich unterscheidet, wird das folgende Schlusscapitel dieses Abschnitts lehren, in welchem wir die Gliederung christlicher Socialethik zu beleuchten haben.

Resultat:

§. 22. Auf der Grundlage der biblisch-exegetischen und kirchenhistorischen Disciplinen bildet die Ethik einen integrirenden Bestandtheil der systematischen Theologie. Sie könnte daher mit der Dogmatik vereinigt als deductive Entwickelung der gesammten christlichen Heilswahrheit zur Darstellung kommen. Es empfiehlt sich jedoch eine gesonderte Behandlung nicht blos wegen des verschiedenen Inhalts (§. 16), sondern auch wegen der verschiedenen methodischen Begründungsform. Die Dogmatik, als theologische Metaphysik, geht von Gott und den objectiv göttlichen Heilsthaten in Christo aus. Die Ethik, als theologische Anthropologie, nimmt von dem Menschen und den subjectiveren Erfahrungsthatsachen des Heilslebens innerhalb der durch Christum erneuerten Menschheit ihren specifischen Ausgangspunkt.

Die christliche Apologetik und Polemik werden wir als besondere propädeutische Hülfswissenschaften der systematischen Theologie bezeichnen dürfen, um die Heilswahrheit gegenüber den Gegnern des Christenthums ausserhalb und innerhalb der Kirche zu rechtfertigen. Ein etwaiges „System christlicher Gewissheit“ vermag aber die theologische Ethik nicht als selbständige Disciplin neben sich zu ertragen. Denn die

Beleuchtung der „christlichen Gewissheit" gehört entweder formal betrachtet als theologische Erkenntnisstheorie in die Einleitung zur Theologie überhaupt (Encyclopädie), resp. in die Prolegomenen zur systematischen Theologie; oder aber, material betrachtet, als wissenschaftliche Darlegung unserer christlichen Heilsgewissheit, deckt sie sich, thetisch ausgeführt, mit der Dogmatik und Ethik, antithetisch begründet, mit der Apologetik und Polemik.

Für die practische Theologie (inclusive christliche Pädagogik) bietet die theologische Ethik in ihrem engen Zusammenhange mit der Dogmatik die nothwendige ideale und principielle Grundlage. Denn die practische Theologie, als geordnete Theorie der empirischen Lebensfunctionen der Kirche, hat nur die consequente Ausgestaltung der christlichen Lebensprincipien in der gegenwärtigen und zukünftigen kirchlichen Praxis wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu reguliren.

Drittes Capitel.

Systematische Gliederung der theologischen Sittenlehre oder die Eintheilung christlicher Socialethik.

§. 23. Der Mittelbegriff und das Realprincip des Systems: Das christliche Heilsleben im Organismus der Menschheit nach seiner gesetzmässigen Entwickelung vom Centrum der Wiedergeburt aus. Nothwendigkeit der Zweitheilung. Das christliche Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung im Reiche Gottes und seiner äusseren Bethätigung in den concret-irdischen Gemeinschaftsformen. Dreitheilung der beiden Haupttheile. Die alte Menschheit und ihr Verhältniss zum Gottesgesetz. Die neue Menschheit und ihr Leben im Gottesgesetz. Der Kampf des alten und neuen Menschen unter der Zucht des Gottesgesetzes. — Familie, Staat und Kirche als die drei concreten Gemeinschaftsformen für die äussere Bethätigung des Heilslebens.

Es bedarf, nachdem Inhalt und Form der theologischen Ethik besprochen worden, keiner ausführlichen Argumentation, um im Anschluss an den Mittelbegriff des ganzen Systems eine sachgemässe Gliederung zu gewinnen. Der Mittelbegriff, sofern er den entsprechenden Eintheilungsgrund bereits in sich schliesst, muss zugleich als sachliches Real- und heuristisches Erkenntnissprincip des Ganzen sich bewähren.

Wir sahen schon (§. 17 f.) dass auch in der systematisirenden, deductiven Darstellung theologischer Ethik dieser Mittelbegriff nicht erst a priori erdacht oder erzeugt, noch auch mit Berufung auf irgend welche äussere Auctorität a posteriori acceptirt oder octroyirt werden darf. Er muss vielmehr in dem Wesen der christlichen Sittlichkeit selbst (§. 13 ff.), als einem Erfahrungsgebiet des ethisirenden Subjects (§. 17), enthalten sein und wird dadurch gewonnen, dass man durch Analyse jenes Inhaltes den Punkt herausfindet und umgrenzt, aus welchem alle Momente practisch-christlichen Lebens ihre characteristische Eigenthümlichkeit entnehmen und ihre angemessene Erklärung gewinnen.

Aus dem früher dargelegten Object der christlichen Socialethik ergeben sich aber in Betreff des Mittelbegriffs zunächst zwei negativ wichtige Bestimmungen, welche gegenüber der einseitig objectivistisch-theologischen und subjectivistisch-psychologischen Gestaltung des Systems und seiner Gliederung betont sein wollen.

Man kann die christliche Moral nicht gründen wollen auf den Centralgedanken eines allgemein gültigen Sittengesetzes, als

einer gottgeoffenbarten feststehenden Norm unserer Lebensbewegung. Dadurch entsteht nothwendig eine dem christlichen Geiste widersprechende nomistische Moral, in welcher „die Formel des Sollens“ nach Schleiermacher's Ausdruck von vorn herein das Verständniss christlicher Freiheitsbewegung verkümmert oder zerstört. „Wer die Ethik,“ sagt Rothe mit Recht, „als blosse Pflichtenlehre behandelt, verdirbt sie bis auf den Grund.“ In diesem Sinne würde die Feststellung eines „obersten Moralprincips,“ auch wenn wir es ganz nach dem „Vorbilde Christi, als Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit“ formuliren wollten, allerdings nicht bloss „zwecklos“, sondern „verwirrend“ (Rothe) für die Construction christlicher Ethik. Sie käme in den Geruch der „Sclavenmoral“, welchen Schopenhauer bei aller theologischen Ethik zu wittern glaubt. Moralprincip ist nie ein bloss zusammenfassender Grundsatz (Maxime) für das sittliche Handeln, — ein solcher wäre höchstens Princip einer Pflichtenlehre, — sondern als Moralprincip können wir nur das bezeichnen, was das christlich sittliche Leben virtuell in sich schliesst, als Potenz umfasst und mit innerer Nothwendigkeit aus sich heraussetzt. Eben deshalb lassen sich z. B. nicht, wie Sartorius gewollt hat, die zehn Gebote oder der Complex derselben in dem Postulat der Liebe zum Mittelbegriff für christliche Ethik machen. Das sollten wir ein für allemal den rationalisirenden und pelagianisirenden Moralisten überlassen!

Von der anderen Seite wäre es ein ebenso arger Missgriff, wenn wir als „Grund alles Handelns und Sollens“ für den Christen lediglich das christliche Frömmigkeitsgefühl oder das christlich gefärbte Gottesbewusstsein gelten liessen, wie das namentlich die moderne Vermittelungstheologie seit Schleiermacher und Rothe will. Denn in diesem ganz subjectivistisch gefärbten Princip ist ebensowenig, wie in dem reinen Gesetzesbegriff, jenes Moment, jenes punctum saliens nachweisbar, aus welchem sich für den sündigen und seiner sittlichen Ohnmacht bewussten Menschen ein Hebelpunkt neuen Lebens, ein überragendes Motiv gottgefälliger Willensbewegung ergiebt. Meine „Frömmigkeit“, mein christliches „Gottesbewusstsein“ ist ein zu schwankendes Fundament, um darauf das Gesammtgebäude christlichen Lebens, geschweige das eines wahrhaft normalen, heiligen Lebens zu bauen. Das Gesammtgebiet unserer „Gefühle“ ist eher ein Sumpf, in welchem man zu versinken, als ein Fels, auf welchem man sich zu erheben im Stande ist. Daher auch die systematische Deduction nicht von dort her ihren

gesunden Ausgangspunkt nehmen kann. Es fehlt ihm wie die practische, so auch die wissenschaftliche Tragweite.

Und doch liegt beiden geschilderten Einseitigkeiten ein Wahrheitsmoment zu Grunde. Ohne göttliche Norm fehlte der theologischen Ethik die objective Klarheit darüber, was gewollt zu werden verdient; ohne inneres lebendiges Gottesbewusstsein oder sagen wir lieber ohne kindliche Gottesgemeinschaft ermangelte sie der subjectiven Wahrheit in Betreff dessen, was als sittliche Willenskraft den Vollzug jener Norm ermöglicht. In dem von uns bereits entwickelten Begriff des Heilslebens liegt beides enthalten. In demselben vollzieht sich die ethische Vereinigung des göttlichen und menschlichen Factors in Form der Reichsgemeinschaft, wie sie im Geiste und in der Kraft Christi, des gottmenschlichen Heilsmittlers, sich realisirt hat und im neugeborenen Menschen, als einem begnadigten Gotteskinde und Gliede dieses Reiches, fort und fort realisirt zu werden vermag.

Man könnte auch geradezu, wie meines Wissens nur der fromme Katholik Hirscher gethan, die Idee des Reiches Gottes zum Centralgedanken der ganzen christlichen Moral machen. Namentlich für die socialethische Behandlung derselben scheint er sich von selbst zu empfehlen. Allein im „Reiche Gottes“ liegt an und für sich noch nicht das Heilsmoment mit ausgedrückt. Dieses brauchen wir aber, um die specifisch christliche Sittlichkeitsidee zu entwickeln, wie sie aus der natürlich sündlichen Heillosigkeit und Thatunfähigkeit des vom Fleisch geborenen und vom Gesetz Gottes gerichteten Menschen sich genetisch herausgestaltet. In dem Begriff des Heils-Lebens im Organismus der gotterlösten Menschheit ist der Gedanke des „Himmelreichs“ bereits mit enthalten. Seine volle Entfaltung wird das Ziel der ganzen als Socialethik gefassten christlichen Sittenlehre sein.

Das Heilsleben ruht aber auf der Nothwendigkeit der geistlich-sittlichen Wiedergeburt der alten Menschheit, nachdem dieselbe unter den Schrecken und der Zucht des Gesetzes zum Bewusstsein ihrer Schuld und ihres Todes gelangt ist. Aus dem Tode erwächst das Leben nur durch die schmerzlichen Wehen einer neuen Geburt, welche der nothwendige Anfangspunkt eines solchen Lebens ist, das als ein Leben der Gotteskindschaft dem Willen des Erzeugers allein conform und gefällig ist.

Es ist das unbestreitbare Verdienst von Harless' Ethik, diesen Centralgedanken, diesen lebendigen Mittelbegriff aller

christlichen Ethik nicht bloss betont, sondern auch systematisch ausgeführt zu haben. Nur macht sich bei ihm, wie in der gesammten modernen Ethik, der in dem Begriff der Wiedergeburt latitirende sociale oder Reichsfactor zu wenig geltend. Das Heilsleben im gotterlösten Menschheits-Organismus soll vom Centrum der Wiedergeburt als ein gesetzmässig sich entwickelndes Ganzes dargelegt und dabei stets die Beziehung zum gottgeoffenbarten Gesetz, als der absoluten Norm des Guten oder des heiligen Gotteswillens im Auge behalten werden. Wir werden dadurch beiden Wahrheitsmomenten in der oben betrachteten einseitigen Doppelfassung des Mittelbegriffs gerecht. So erst gelangen sie zu voller Bewahrung im christlichen Verstande. Das wird sich sofort näher zeigen, wenn wir jenen Mittelbegriff darauf hin prüfen, ob und wie er sich als Eintheilungsgrund in seiner Fruchtbarkeit bewährt. Das Kriterium für die Fruchtbarkeit desselben muss sich darin kund geben, dass für alle sittlichen Lebensfragen, für jedes ethische Verhältniss ohne Schwierigkeit „der geeignete Ort“ sich finde, wo die Einzelfrage mit Nothwendigkeit in das Ganze sich einordnen oder unter das Princip sich befassen lässt. Diese Forderung hat Schleiermacher in seiner „Kritik aller Sittenlehre“ mit Recht in den Vordergrund gestellt. Wir dürfen nicht daran verzweifeln, das „Netz, welches die Unendlichkeit menschlicher Verhältnisse zusammenfassen kann, zu weben und zu schlingen“ (Martensen).

Dass die Sittenlehre in einen „allgemeinen“ und „speciellen“ Theil gesondert werde, wie seit De Wette Viele, neuerdings noch Martensen gethan, ist nur ein Auskunftsmittel der Verlegenheit. Man verzichtet dann eben einfach auf wirkliche Gliederung. Wenn ich bei dem lebendigen Organismus menschlichen Leibes eine sachlich begründete anatomische oder physiologische Theilung versuchte, so würde ein jeder staunen, wenn ich zuerst von diesem Leibe „im Allgemeinen“ und dann von demselben im „Besonderen“ reden wollte. Warum erlaubt man sich solche nichtssagende, formal logische Unterscheidung bei dem höchsten und vollendetsten Organismus sittlichen Heilslebens?

Freilich könnte man mir einwenden, die von mir selbst gegebene „Grundlegung“ zur Sittenlehre sei ja nichts anderes, als solch ein nebuloser „allgemeiner Theil“ des ethischen Systems. Der Einwand wäre jedoch kein begründeter. Denn nicht ein Stück des „Systems“ liegt in dieser „Grundlegung“ vor, sondern nur eine, durch den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft und der Zeitbildung für die Rechtfertigung einer socialethischen Dis-

ciplin nothwendig gewordene propädeutische Substruction. Wir könnten dieselbe mit den Prolegomenen zur Dogmatik in Parallele stellen. Das „System" aber muss ein geschlossenes Ganze für sich sein, darf sich also weder auf jene „allgemeine Grundlegung" berufen, noch auch selbst in einen „allgemeinen" und „speciellen" Theil — recht eigentlich zerfallen. Es wäre das eben, wie gesagt, keine Gliederung, sondern ein Nothbehelf, um den massenhaften, ethisch-casuistischen Stoff für den sogen. „speciellen Theil" aufzubewahren und in demselben rubrikartig aufzustapeln, nachdem die Principienfragen im „allgemeinen" Theil erledigt sind. Dem Organismus des ethischen Gesammtlebens wird man auf diesem Wege nimmermehr gerecht.

Etwas Anderes ist es, wenn ich die inneren, den Lebensprocess constituirenden und die nach aussen, zur wirksamen Thätigkeit bestimmten Theile des Organismus unterscheide. Da erscheint jeder Theil als ein Ganzes für sich und doch weist der eine mit Nothwendigkeit auf den anderen hin. Wenn der alte Mosheim in seiner „Sittenlehre" den ersten Theil „von der inneren Heiligkeit der Seele," den zweiten „von der äusseren Heiligkeit des Wandels" überschrieb, so folgte er einem, meiner Ueberzeugung nach noch jetzt brauchbaren Eintheilungsgrunde. Nur will derselbe auf den richtigen Mittelbegriff übertragen sein. Das Heilsleben des Christen im Reiche Gottes muss zuerst nach seiner inneren Entwickelung als ein zusammenhängender Bewegungsprocess ethischer, resp. socialethischer Art erfasst sein. Dann erst können wir in einem zweiten Hauptheile seine nach aussen zu Tage tretende Bethätigung richtig beurtheilen und allseitig darstellen. Gegenüber den bereits vorgefundenen geschichtlichen Gemeinschaftsformen in Familie, Staat und Kirche wird sich jenes Heilsleben als regenerirendes und sittigendes Princip bewähren und im vollendeten Gottesreiche, in der erlösten Gottesmenschheit schliesslich zu adäquater Darstellung kommen müssen. Während also unser inductiver Theil, auf der Beobachtung ruhend, es vor Allem mit der äusseren Bethätigung sittlichen Lebens in den concret-geschichtlichen Organismen menschlichen Gemeinlebens zu thun hatte, wird der deductive Theil mit den innerlich psychologischen Momenten beginnen und mit der Bewährung derselben im äussern Gemeinschaftsleben endigen müssen. Der Weg von Innen nach Aussen ist hier ebenso indicirt, als bei dem inductiven Verfahren der Weg von Aussen nach Innen.

Geben wir nun damit der in der modernen Ethik so allgemein

beliebten, nicht bloss von Schleiermacher und Rothe, sondern auch von Schmid, Martensen und vielen Anderen anerkannten Eintheilung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre ein für allemal den Abschied? Oder ist etwas Wahres daran, wenn Rothe noch in der neuesten Auflage seiner theologischen Ethik (Bd. I, S. 401) behauptet: „Es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schleiermacher's, nachgewiesen zu haben, dass die Ethik nur in der dreifachen Gliederung als Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag"? Rothe scheint hier vergessen zu haben, dass sogar Schleiermacher jene für die „philosophische Sittenlehre" von ihm acceptirte dreifache Gliederung für die christliche Ethik ausdrücklich verwirft, weil „vom christlichen Standpunkte die Tugend und die Pflicht eines Jeden abhängig sei von seinem Ort im Reiche Gottes".

Als Eintheilungsgrund können wir unmöglich jene dreifache Unterscheidung acceptiren, nachdem wir die Ideen des Gutes, der Tugend und der Pflicht als keineswegs sich ausschliessende oder coordinirte Formbegriffe der Ethik bereits allseitig nachgewiesen haben (§. 3. 7. 11. 15). Alle Systeme, welche von dieser Gliederung ausgehen, vermögen den Stoff nicht klar zu gruppiren. Jedenfalls gelingt es ihnen nicht, den peinlichsten Wiederholungen zu entgehen, da ja, wie wir gesehen, jedes sittliche Gut als vorschwebendes Ideal betrachtet zur Pflicht wird, als innerer, den Willen beseelender Besitz angesehen sich zur Tugend gestaltet. Die Harless'sche Eintheilung in Heilsgut, Heilsbesitz und Heilsbewahrung erinnert noch wie ein schwaches Echo an diesen Dreiklang der Schleiermacher'schen Trompetentöne vom höchsten Gut, der Tugend und der Pflicht. Jedenfalls scheint mir, wenn man schon so gliedert, der Pflichtbegriff, und nicht, wie Martensen noch neuerdings gethan, der Begriff des höchsten Gutes in den Vordergrund gestellt werden zu müssen. Denn das höchste Gut ist ein Ziel, das sittlich erst errungen werden muss. Und zu diesem erfolgreichen Kampfe muss das Gesetz den Menschen pädagogisch erst vorbereiten und die wahre Tugend innerlich erst befähigen. Mit Voraufstellung des höchsten Gutes wird der genetischen Entwickelung christlicher Sittlichkeit das Verständniss verbaut. Die Ethik gewinnt dann leicht einen idealistischen oder eudämonistischen Zug.

Gleichwohl bin ich weit entfernt, jene Dreitheilung als ein willkürliches Menschenfündlein oder ethisches Theologumenon einfach über Bord werfen oder als unebenbürtiges Bastardkind

aus der Ehe heidnischer und christlicher Ethik (§. 11) mit dem Bade ausschütten zu wollen. Wenn wir nur die Reihenfolge umkehren und von dem ernsten, sittlich erziehenden Pflichtbegriff ausgehen, um zum Begriff des höchsten Gutes fortzuschreiten, so können wir das Wahrheitsmoment in jener Eintheilung wohl acceptiren und verwerthen.

Fassen wir das nach unserer Darlegung im ersten Haupttheile zu behandelnde „christliche Heilsleben in seiner inneren Entwickelung“ näher ins Auge und prüfen dasselbe auf seine eigenthümliche Genesis hin, so werden wir doch vor Allem den natürlichen Menschen nach seiner sündlichen Geburt und Eigenart im Lichte des Gewissens- und Sittengesetzes zu beleuchten haben. Vom Schleiermacher'schen Standpunkte, nach welchem „das Böse überhaupt kein in die Ethik gehöriger Begriff“ sein, und „das Gute nur ohne Gegensatz seinen Platz in der Ethik finden“ soll, lässt sich allerdings die Lehre vom „Gesetz“ als der eigentlichen „Kraft der Sünde“ (*δύναμις ἁμαρτίας* 1 Cor. 15, 56) nicht in den Vordergrund stellen. Dann wird aber auch das Verständniss des Heilslebens unmöglich. C. Fr. Schmid hat vollkommen Recht, wenn er Schleiermacher gegenüber warnend ausruft (S. 349): „Es thut nicht gut, wenn man den Grundbegriff des Gesetzes von seiner Stelle rückt; er ist der bis auf den tiefsten Grund hinabreichende Fels der Sittenlehre“. Die nothwendige Prämisse des Heilslebens in uns ist die vor unserem Gewissen aufgedeckte Blösse und Nacktheit des alten Menschen. Das kann nur im Licht des unbedingt verpflichtenden Gesetzes geschehen. Daher wird auch die dem Pflichtbegriff entsprechende Gesetzeslehre in dem ersten Abschnitt des I. Haupttheiles vorzugsweise zur Darstellung kommen müssen. So werden wir auch vor jenem abstract idealistischen Ausgangspunkt bewahrt, der für eine christliche Sittenlehre sich kaum ziemt, vor jenem Ausgangspunkt, mit welchem sich unter den Diis minorum gentium R. Wendt, unter den im positiven Lager gerühmten Koryphäen Wuttke, Sartorius und A. abmühen, wenn sie im „ersten Theil der Sittenlehre“ das „Sittliche an sich, ohne Beziehung auf die Sünde“ abhandeln und dann entweder eine „paradiesische“ Ethik ohne bedeutsamen sittlichen Gehalt in den Vordergrund stellen, oder „das Gesetz an und für sich“ betrachten, während dasselbe doch als Pflicht sich nur dem sündigen Eigenwillen des Menschen empirisch entgegenstellt. Ueberhaupt lässt sich kaum ein schlagenderes Beispiel für die Gefahr einer haarspaltenden Gliederung,

ja eines sich stets um sich selbst herumwälzenden Wirrwarrs von Eintheilung der Ethik anführen als Wuttke's von so trefflicher Gesinnung getragene „christliche Sittenlehre"!

Der erste Abschnitt des I. Haupttheils wird uns also den alten Menschen in seinem Verhältniss zum Gottesgesetz unter Vorwalten des Pflichtbegriffs vor die Seele führen, wobei dann die sittliche Idee der Sünde in ihrer mikrokosmischen und makrokosmischen Erscheinung allseitig beleuchtet werden muss. Gegenüber diesem, vorwaltend aus der Sündenerfahrung des Christen argumentirenden Hauptstück wird der zweite Abschnitt das ideale Gegenbild: den neuen Menschen als Wiedergeborenen in Christo darzustellen haben. Im Unterschied von dem im ersten Abschnitt zu entwickelnden Begriff der gesetzlichen Tugend wird hier das wahre Wesen christlicher Gesinnungstüchtigkeit auf Grund der Glaubensgemeinschaft mit Christo, dem Urbilde aller Tugend, zur eingehenden Darlegung kommen müssen. Der neue Mensch in seinem neuen Liebesgehorsam, also als Erfüller des göttlichen Gesetzes, ist der Hauptvorwurf dieses zweiten Abschnitts.

Der dritte Abschnitt wird dann den unvermittelt scheinenden Gegensatz, die Kluft zwischen sündiger Fehlentwickelung (Abschnitt I) und geheiligter Lebensentwickelung (Abschnitt II) zu vermitteln und der christlichen Empirie entsprechend zu überbrücken haben. Denn nirgends im Heilsleben des Christen findet sich der alte und neue Mensch gesondert. Sie liegen factisch im Kampf mit einander. In der christlichen Kampfeslehre liegt der Höhepunkt des ganzen Heilslebens. Sie schützt wie vor gesetzlich-pessimistischer, so vor idealistisch-optimistischer Auffassung des Christenstandes. Der erste und zweite Abschnitt, sobald sie isolirt würden, könnten zu solchen Einseitigkeiten Anlass geben. Die Versenkung in das Ringen des Ideals mit der nackten Wirklichkeit soll uns vor demselben bewahren. Zugleich wird hier, im dritten Abschnitt, das christliche Verständniss für das höchste Gut angebahnt, welches uns nur dadurch zu eigen wird, dass wir es im heissen Kampfe erringen (§. 15). In der Lehre vom Heiligungskampfe wird auch der einzig passende Ort nachgewiesen werden können, an welchem die sogenannte „Collision der Pflichten" und die „Idee des Erlaubten" sachgemäss zur Sprache gebracht werden können. Denn beide Fragen, die den Ethikern so viel unnützes Kopfbrechen verursacht haben, werden ihres zufälligen und casuistischen Characters entledigt, sobald wir sie im Zusammenhange mit den individuellen Sündengefahren des noch

im Kampf begriffenen und mit dem Fleisch behafteten Christenmenschen beleuchten. —

Die Dreitheilung des zweiten, mehr practischen Theiles, macht sich ganz von selbst. Bei genetischer Behandlungsweise müssen wir die äussere Bethätigung des christlichen Heilslebens selbstverständlich dort beginnen, wo überhaupt das concret menschliche Gemeinschaftsleben seinen Anfang nimmt, in der Familie. Die auf der Ehe ruhende natürlich-geschlechtliche Hausgemeinschaft wird im Lichte christlichen Heilslebens vor Allem im ersten Abschnitte dieses Theiles zu betrachten sein. Die Familienpflichten, die häusliche Tugend und das sittliche Gut der wahren christlichen Hausgenossenschaft werden ins Auge gefasst werden müssen.

Die geschlechtlich begründete menschliche Ur- und Naturgemeinschaft wird sich aber als eine vom Heilsleben durchdrungene nur dann bewähren, wenn sie als der gottgewollte Keimpunkt für christliches Volks- und kirchliches Reichsleben erscheint. Es muss sich also im zweiten Abschnitt des II. Haupttheils die Bethätigung des christlichen Heilslebens in der bürgerlich-rechtlichen Volksgemeinschaft anschliessen, woselbst die Idee des christlichen Staates erst zu vollem Verständniss gelangen kann. Sodann wird im dritten Abschnitt die Kirche als die concret-geschichtliche Erscheinungsform des Reiches Gottes so darzustellen sein, dass das, im I. Haupttheil beleuchtete, innerhalb des Reiches Christi herausgeborene Heilsleben, stets seine Mutter suchend und ehrend, schliesslich in dem vollendeten Gottesreiche, der civitas Dei auf Erden, sein ideal und real verwirklichtes höchstes Gut finde.

Mit diesem eschatologischen Gedanken muss das „System" zum Abschluss gelangt sein. Wir wollen nur noch (§. 24) ins Auge fassen, ob sich für die besondere Gliederung der Einzelabschnitte und die detaillirte Behandlung der ethischen Einzelmaterien, deren Ueberblick durch die Inhaltsangabe im Anfange dieses Bandes ermöglicht ist, ein weiteres heuristisches Princip aufstellen und rechtfertigen lässt.

Resultat:

§. 23. Es soll die theologische Ethik das christliche Heilsleben im Reiche Gottes, als dem Organismus der erlösten Menschheit, mit steter Beziehung zum göttlichen Gebot vom Centrum der Wiedergeburt aus

als ein gesetzmässig sich entwickelndes Ganzes zur Darstellung bringen (§. 17). Um ihrer wissenschaftlich-systematischen Aufgabe (§. 19) zu genügen, darf sie weder bloss äusserlich in einen allgemeinen (theoretischen) und speciellen (practischen) Theil zerfallen, noch auch unter dem dreifachen Gesichtspunkt der Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre behandelt werden (§. 15). Vielmehr wird zunächst im ersten Haupttheil das christliche Heilsleben nach seiner inneren Entwickelung darzustellen sein. Gegenüber der vom Gesetz aufgedeckten sittlichen Ohnmacht und Heillosigkeit der alten, natürlichen Menschheit (Abschnitt I) wird die Erneuerung derselben zu sittlicher Thatkraft und wahrhafter Gesetzeserfüllung in Christo, (Abschnitt II) und die Bewährung dieser Thatkraft im Kampf zwischen dem neuen und alten Wesen, zwischen Fleisch und Geist zur Erlangung des höchsten Gutes (Abschnitt III) zum vollen Verständniss kommen.

Im zweiten Haupttheil des Systems wird das christliche Heilsleben nach seiner äusseren Bethätigung in den gottgeordneten concreten Gemeinschaftsformen zu beleuchten sein. Hier muss vor Allem (Abschnitt I) das christliche Familienleben oder die Urgemeinschaft auf Grund der Ehe, sodann (Abschnitt II) die in ihr keimartig vorgebildete national bürgerliche Gemeinschaftsform des christlichen Staats- und Culturlebens, und endlich (Abschnitt III) die Kirche, als die irdische Erscheinungsform des Reiches Christi auf Erden behandelt werden. Alle drei Formen menschlichen Gemeinlebens werden wir, indem wir das Ziel der vollendeten Humanität in der civitas Dei stets im Auge behalten, zu dem sich bethätigenden Heilsleben in Beziehung zu setzen haben.

§. 24. Die gesammte Ethik als systematisch geordnete christliche Tugendlehre. Die versuchten Gliederungen der Cardinal-Tugenden im heidnischen und christlichen Sinne. Freiheit und Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit als Tugendideale. Das heuristische Princip für die Eintheilung der christlichen Tugenden im Zusammenhang mit der genetischen Entwickelung der einzelnen Haupt-Momente des Heilslebens. Geburt, Bewegung und Vollendung des Heilslebens. Die entsprechenden Tugendprincipe des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Die consequente Durchführung dieser Dreitheilung in beiden Haupttheilen. — Die nothwendige Beleuchtung jeder ethischen Einzelfrage nach dem göttlich-universellen und individuell-persönlichen Factor. Die Combination beider in dem collectiven Gemeinschaftsfactor, als characteristisches Kennzeichen christlicher Socialethik.

Man kann in gewissem Sinne sagen: das ganze System theologischer Sittenlehre sei eine gegliederte Darstellung und wissenschaftliche Rechtfertigung der wahren, christlichen Tugend.

Freilich hat der christliche Tugendbegriff, wie wir gesehen (§. 15 S. 148), an dem Pflicht- und Güterbegriff sein nothwendiges Correlat. Es lässt sich kaum bestreiten, dass auch „die Idee des höchsten Gutes der Ethik ihren Inhalt zu geben“ vermöchte, wie im Anschluss an Schleiermacher Heman (a. a. O. S. 444 ff.) neuerdings durchzuführen versucht hat. Ja, wir können in gewissem Sinne zugestehen, dass „der Fortschritt und die Ausbildung der Ethik inskünftige von nichts Anderem abhängen und in nichts Anderem bestehen wird, als in einer immer eindringenderen Erfassung und immer volleren Entwickelung der Idee des höchsten Gutes“. Allein wir haben bereits erkannt, dass der zunächst objective Begriff des „Gutes“ die „freie sittliche Thätigkeit“ fordert, um ein wahrhaft ethischer Begriff zu werden. Und andrerseits setzt die Erringung des höchsten Gutes eine dem Sittengesetz entsprechende adäquate Kraft des Willens voraus. Es ist also weder der Pflicht-, noch der Güter-Begriff das Vorwaltende und Entscheidende in der christlichen Ethik. Es bewegt sich vielmehr die gesammte Untersuchung um das Eine Problem: wie das wahrhafte Gut gemäss dem verpflichtenden Gottesgesetz durch die freie Kraft sittlichen Willens im christlichen Sinne errungen und zur Darstellung gebracht werden könne. Daher können wir ohne Erschleichung sagen: die christliche Tugend zu verherrlichen und zu vollem Verständniss zu bringen, sei die Centralaufgabe (vgl. §. 19) des christlich ethischen Systemes. Das widerspricht keineswegs dem früher dargelegten Gedanken (vgl. S. 336 f.), dass die Aufgabe der Ethik als Wissenschaft in der Durchführung und Rechtfertigung der Idee christlicher Freiheit liege. Denn die wahre Freiheit ist eins mit dem Wesen wahrer Tugend (§. 7); sie ist nur die nothwendige sittliche Form

der nicht bloss gesetzlichen, sondern aus der Gotteskindschaft geborenen christlichen Tugend.

Wie sehr auch dieser Begriff von der rationalistischen Aufklärung missbraucht und verflacht worden ist — es lässt sich nicht leugnen, dass in ihm auch das Heilsleben culminirt, sofern in der Tugend Gottes gebietender Wille und des Menschen geistige Willenskraft zu innerer Einheit und Verschmelzung kommen. Und das war ja, wie wir sahen (§. 5) das Wesen des sittlich Guten. Wenn die Schrift den Ausdruck „Tugend" (ἀρετή) verhältnissmässig selten gebraucht (Phil. 4, 8; 2 Petr. 1, 5 vgl. mit 1 Petr. 2, 9; 2 Petr. 1, 3), so kommt das nur daher, weil sie diesen Begriff meist in seiner sachlich-erfüllten Bedeutung mit den verschiedensten Worten, wie Tüchtigkeit, (ἱκανότης 2 Cor. 3, 5. 6), Wirkungskraft (δύναμις 1 Cor. 4, 20; 2 Petr. 1, 3), Glaubensgehorsam (Röm. 1, 5; 6, 16 ff.), Liebesenergie (Gal. 5, 6; 1 Joh. 5, 4 f.) etc. bezeichnet.

Die Eintheilung der Ethik, wie wir sie in ihren Hauptmomenten begründet, könnte in den detaillirten Unterabtheilungen füglich nach den verschiedenen Momenten der Tugend weiter gegliedert werden. Wir wissen, in welcher Weise die Cardinaltugenden in der heidnischen Vier- und der christlichen Dreizahl, im Mittelalter bei den scholastischen und aristotelisch influirten Moralisten in der heiligen Siebenzahl figurirten. Schleiermacher hat in seiner philosophischen Sittenlehre die heidnische Vierzahl (Weisheit, Beharrlichkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit resp. Liebe) in moderner Form neu motivirt. Palmer hat in seiner „Moral des Christenthums" mit wiederum neuen Motiven eine christliche Vierzahl (Freiheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe) hervorheben zu müssen geglaubt. Andere haben wieder Anderes versucht. Die Zahl der Versuche ist Legion, — ein Beweis, dass kein durchgreifendes und anerkanntes principium divisionis vorliegt.

Auf den ersten Blick scheint das Doppelgestirn der Freiheit und Liebe dem Princip christlichen Heilslebens am meisten zu entsprechen. Denn Wahrheit und Gerechtigkeit lassen sich eben auf Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe zurückführen. Die Freiheit ist zwar auch ein Object der Liebe. Aber sie bezeichnet zunächst doch die characteristische subjective Daseinsform des sittlichen Ideals, welches inhaltlich in der heiligen Liebe zu seiner Fülle, zu dem Alles erfüllenden Maasse gelangt. Insofern sind jedoch Freiheit und Liebe nicht als coordinirte Momente des Tugendlebens zu betrachten, als eben die Freiheit, an

und für sich ein negativer Begriff, der das Complement der sittlichen Nothwendigkeit fordert, erst durch die wahre heilige Liebe zu ihrer positiven Bedeutung (als materiale Freiheit, als beata necessitas boni) gelangt. In der h. Liebe, so sahen wir schon oben (§. 5 ff.), einigen sich Nothwendigkeit und Freiheit. In der Liebe culminirt das specifisch christliche Tugendideal. Sie bildet den rothen Faden in allen Einzelabschnitten des Systems, wie wir dieselben im vorigen Paragraphen begründet haben.

Es wird also bei dem alten Augustinischen: „virtus ordo amoris“ bleiben müssen. Nur gilt es, die ihr inwohnende „Ordnung“ auf ihre principiellen Einzelmomente zurückzuführen und ihrer Genesis gemäss zu analysiren. Vielleicht gelingt es auf diesem Wege ein heuristisches Princip für die Unterabtheilung der einzelnen „Abschnitte“ zu gewinnen und die altchristliche, biblisch berechtigte Dreitheilung in Glaube, Liebe und Hoffnung auch wissenschaftlich zu begründen.

Fassen wir die Hauptmomente christlichen Heilslebens nach ihrer genetischen Entwickelung ins Auge, so wird die Wiedergeburt als nothwendiger Ausgangspunkt, die Lebensbewegung als nothwendiger Fortschritt, die Vollendung als nothwendiges Ziel uns entgegentreten. Diesen drei Momenten im Process des Heilslebens entsprechen aber als innere, sittliche Herzenszustände: der Glaube, der die wiedergebärende Heilsmacht empfängt und ergreift; die Liebe, welche der Pulsschlag der neuen Lebensbewegung ist, und die Hoffnung, welche das Vollendungsziel als ein der Gegenwart zwar verbürgtes, aber erst in der Zukunft erscheinendes zuversichtlich umfasst. Deshalb traten uns bei der grundlegenden Entwickelung der christlichen Sittlichkeitsidee (§. 13) jene drei Tugenden, die doch wiederum in der Liebe ihren einigenden Brennpunkt haben, bereits als in jener Idee nothwendig enthaltene entgegen.

Aber nicht bloss bei der idealen Darstellung des neuen Menschen in Christo (Thl. I, Abschn. II), sondern auch in der vorhergehenden vom alten Menschen (Thl. I, Abschn. I) und in der darauf folgenden vom Kampfe beider (Thl. I, Abschn. III) treten in Folge genetischer Betrachtungsweise diese drei Gesichtspunkte (Glaube, Liebe, Hoffnung) in den Vordergrund.

Bei der Analyse des alten Menschen werden wir im Lichte des Gottesgesetzes, wie es sich im Gewissen spiegelt, vor Allem die Aufgabe haben, darzulegen, dass der Mangel an kindlichem Gottvertrauen oder der Unglaube die mit der fleischlichen Geburt zusammenhängende Quelle seiner sittlichen Ohnmacht ist;

dass ihm ferner bei seiner Lebensbewegung die freimachende Kraft wahrer Liebe fehlt, und dass endlich im Hinblick auf sein tragisches Ende, auf die Vollendung des alten Menschen im Tode, die Hoffnungslosigkeit sein Elend und seine Armuth besiegelt.

Aber auch in der Lehre vom Kampfe des alten und neuen Menschen werden wir in drei Capiteln zunächst den mit der Wiedergeburt nothwendig verbundenen Kampf als Glaubenskampf, den im Lebensfortschritt sich kundgebenden sogenannten Heiligungskampf als ein Ringen werkthätiger Liebe, und endlich den Vollendungskampf als den letzten Strauss zu betrachten haben, den die Hoffnung mit der Hoffnungslosigkeit und ihren Gesellen ficht.

Ja selbst bei der Betrachtung der concreten Gemeinschaftsformen, in dem zweiten Haupttheile, werden wir die einzelnen Abschnitte, die christliche Familientugend, die christliche Bürger-Tugend und die kirchliche Tugend so behandeln können und müssen, dass die Wurzel des Glaubens, der verästelte Stamm der Liebe und die Blüthenkrone der Hoffnung in ihrer innigen Zusammenstimmung das häusliche, staatliche und kirchliche Lebensideal constituiren. Ja, wir können es als ein specifisches Merkmal gesund christlicher Socialethik bezeichnen, dass sie die irdischen Gemeinschaftsformen und die in ihnen sich bewährende christliche Tugend nicht bloss unter den Gesichtspunkt zeitlich-irdischer, vergänglicher Berufsarbeit stellt. Es lohnte sich wahrlich nicht der Mühe, für Haus und Hof, für Staat und Kirche sich in hingebender Liebe zu zerarbeiten, wenn ihnen nicht ein gottgewolltes tieferes Fundament und ein gottbestimmtes ewiges Ziel innewohnten. Die enge Beziehung des irdischen zum himmlischen Beruf muss gerade in der Lehre von den concret geschichtlichen Gemeinschaftsformen zu Tage treten. Es muss sich erweisen, ob und was in ihnen der Typus (*τύπος τοῦ μέλλοντος* Röm. 5, 14), der ewige Kern, was vergängliche Hülle ist. Daher muss auch das Familien- und Volksleben, soll ich anders als Christ für dasselbe lebhaft fühlen und freudig arbeiten, vom Glauben getragen und von der Hoffnung beseelt sein. Dem gottgewollten, organischen Ursprung derselben entspricht der Glaube, jene Pietät und Treue (*πίστις*), mit der wir für sie arbeiten. Auf das ihnen gestellte ideale Ziel richtet sich die Hoffnung, die allein uns zu begeistern und freudig zu stimmen vermag, in all' unserer gemeinsamen Liebesarbeit während der irdischen Wallfahrt unserer Pilgrimschaft. So bleiben auch hier:

Glaube, Liebe, Hoffnung, diese drei; und die Liebe ist nur insofern die „grösseste unter ihnen“, weil sie die ewig währende Gestalt christlicher Tugend ist, während Glaube und Hoffnung der Form zeitlicher Lebensbewegung angehören, in Schauen und Besitz übergehen werden. —

Für die speciellste Detailbehandlung in jedem einzelnen Capitel des Systems wird uns schliesslich die schon im ersten Bande auf inductivem Wege gefundene dreifache Beziehung zum göttlichen, persönlichen und Gemeinschaftsfactor als durchaus berechtigtes heuristisches Princip gelten. Denn in allen sittlichen Einzelmaterien tritt an den theologischen Moralisten selbstverständlich zuerst die Frage heran: was ist Gottes Wirkung, Gottes Rath und Wille dabei? Damit gewinnt er von vorn herein einen festen Boden der Beurtheilung. Dann macht sich als zweites Moment die Frage geltend: was ist des Menschen persönliche Beschaffenheit, was thut und wirkt seinerseits der Mensch als persönliche Creatur Gottes? Schliesslich muss aber das Zusammenwirken beider Momente, das Facit oder Product des universell göttlichen und individuell-subjectiven Factors bei dem empirisch sittlichen Leben des Christen in dieser Welt beleuchtet werden. Und das gestaltet sich, wie wir gesehen, stets und allüberall in Form der organischen Gemeinschaft, so dass der universelle und individuelle Factor in dem makrokosmisch-collectiven Gattungsleben combinirt zu Tage treten. Wir werden in der Durchführung des Systems selbst sehen, wie sich dieser dreifache Gesichtspunkt nicht blos in der positiven Darlegung des neuen Lebens, sondern auch in der vorbereitenden Entwickelung der pathologischen Gebilde innerhalb der alten Menschheit durchführen lässt, da der göttliche Factor auch in dem Wucherleben der Sünde niemals gleich Null ist.

Dass aber göttlicher und persönlicher Factor im Product des Gemeinlebens, sei es im Reiche Gottes, sei es in dem gottfeindlichen Weltreiche, sich combiniren, dürfte schliesslich ein entscheidendes Kriterium dafür sein, ob wir die theologische Moral als christliche Socialethik bezeichnen und behandeln dürfen. Die Durchführung in dem nunmehr folgenden Entwurf des Systems wird den Beweis dafür zu liefern haben.

Resultat:

§. 24. Wenn wir die gesammte Ethik als systematisch geordnete Durchführung der Idee christlicher Tugend ansehen, so lässt sich durch genetische Be-

trachtung des Heilslebens am besten ein heuristisches Princip für die Gliederung der Tugendmomente in den einzelnen Abschnitten jeden Hauptheils gewinnen. Indem wir Geburt (Same), Lebensbewegung (Wachsthum) und Vollendungsziel (Frucht) unterscheiden, gewinnen wir als entsprechende Tugendprincipe den Glauben, die Liebe und die Hoffnung. Diese Dreitheilung wird in allen sechs Abschnitten der Ethik sich als durchführbar erweisen. — Ausserdem aber wird gemäss den drei Factoren des Sittlichen (§. 2. 6. 9. 13) in jedem Capitel, mag es sich um das Verständniss des abnormen oder normalen sittlichen Processes handeln, bei jeder der drei Entwickelungsphasen zuerst (A) nach dem universell-göttlichen, sodann (B) nach dem individuell-menschlichen Factor und endlich (C) nach dem Product und der Combination beider in der empirischen Gemeinschaftsform sittlichen Lebens zu fragen sein. Dadurch bewahrt die theologische Moral ihren Character als christliche Socialethik.





